DAS UNVERGÄNGLICHE ERBE

Alternativen zum Prinzip der Gleichheit

herausgegeben von

Pierre Krebs

Inhaltsverzeichnis

Vorwort: Hans Jürgen Eysenck 9

Weltanschauung

Pierre Krebs
Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt 13

Peter Binding
Wiedergewinnung der Identität; Europa zwischen Abdankung und neuer Selbstfindung 33

Philosophie

Armin Mohler
Die nominalistische Wende; ein Credo 53

Alain de Benoist
Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral; die Auseinandersetzung von Nominalismus und Universalismus 75

Pierre Krebs
Der organische Staat als Alternative in Evolas Vorstellung, Nietzsches Projekt und Saint-Exupérys Botschaft 107

Religionsgeschichte

Alain de Benoist
Der Konflikt der antiken Kultur mit dem Urchristentum 175

Geschichtsphilosophie

Giorgio Locchi
Über den Sinn der Geschichte 199

Soziologie

Jacques de Mahieu
Der Mensch, das soziale Wesen 225

Wirtschaftswissenschaften

Guillaume Faye
Von der Konsumgesellschaft zur organischen Wirtschaft 257

Empirische Wissenschaften

Rudolf Künast
Empirische Wissenschaften zur Gleichheitslehre 273

Genetik

Jörg Rieck
Zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz 315

Kunst

Richard W. Eichler
Die bildende Kunst von heute im Fadenkreuz der Kulturrevolutionäre 373

Das Thule-Seminar stellt sich vor 413

Anmerkungsverzeichnis 423

Literaturverzeichnis 449

Die Autoren 481

Personenverzeichnis 485

In Sorge um unsere Zukunft appellieren namhafte Wissenschaftler in diesem Buch: Erkennen wir endlich wieder an, was uns Biologie und gesunder Menschenverstand sagen: daß die Menschen nicht gleich sind, daß es natürliche Rangunterschiede gibt und daß wir die Leistung der Hochbegabten, der Eliten bitter nötig haben, sollen die Weltkrisen der Jahrhundertwende bewältigt werden. Wehren wir uns gegen den »Einheitsmenschen«, wie ihn gewisse Ideologien predigen, gegen den unmenschlichen »Zwang, gleich zu sein«, gegen die Auslöschung der Persönlichkeit, gegen die Vermassung. Im Namen der Freiheit: Vive la différence!

Prof. Dr. Hans-Jürgen Eysenck

Vorwort

Die meisten Menschen reagieren gefühlsmäßig positiv auf die berühmten drei Forderungen, die in der Französischen Revolution ihren Ursprung haben: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Unglücklicherweise aber sind die Bedeutungen, die diesen drei Worten beigelegt werden, sehr unsicher und unterscheiden sich von Mensch zu Mensch. Darüber hinaus ist nicht immer klar, wie diese verschiedenen Begriffe miteinander in Einklang gebracht werden können. So mag durchaus, wenn Gleichheit erzwungen wird, die Freiheit zum Fenster hinausfliegen und ebenso die Brüderlichkeit. Darum ist gewiß die ernsteste Prüfung dessen am Platze, was mit Gleichheit gemeint sein soll, ehe wir denen voll zustimmen können, die unsere sozialen und politischen Institutionen in Richtung auf mehr Egalität umformen wollen.

Die alten Griechen erkannten die Schwierigkeiten, die mit der Verwirklichung der »Gleichheit« verbunden sind, und postulierten deswegen eine ganze Menge verschiedener Typen und Arten der Gleichheit. So war etwa Isonomie die Gleichheit vor dem Recht, Isotemie die Gleichheit des individuellen Wertes, Isopolitie die Gleichheit der politischen Rechte, Isokratie die Gleichheit des politischen Einflusses, Isopsephie die Gleichheit des Stimmrechts, Isogotie die Gleichheit des Rechts der freien Rede, Isotelie die Gleichheit der Abgaben und Steuern, Isoklerie die Gleichheit des Besitzes, Isodaimonie die Gleichheit des (Geld-)Einkommens usw. Einige dieser Gleichheiten sind nach praktisch jedermanns Meinung wünschenswert, wie etwa die Gleichheit der politischen Rechte, der Stimmabgabe, der Redefreiheit und die Gleichheit vor dem Recht. Für andere gilt das

weit weniger: Kapitalisten würden sich der Gleichheit des Einkommens widersetzen, Sozialisten der Gleichheit der Steuerzahlung!

Die zwei wichtigsten Interpretationen der Gleichheit, wie sie bereits Rousseau feststellte und wie sie in den meisten demokratischen Staaten sorgsam geschützt werden, sind die Gleichheit hinsichtlich der bürgerlichen Rechte und der politischen Betätigung für alle geistig gesunden Einwohner (d. h. es werden nur die schwer geistesgestörten und psychotischen Patienten ausgeschlossen). Die andere Interpretation der Gleichheit verlangt eine Identität der Fähigkeiten, speziellen Begabungen und aller anderen bedeutsamen Faktoren, die den einen Menschen vom anderen unterscheiden. Die erstgenannte Auslegung der Gleichheit ist für das Funktionieren des demokratischen Systems unverzichtbar; die zweite ist ein absurdes ideologisches Theorem, das der Verschiedenartigkeit der Gaben, die uns die Natur verliehen hat, widerspricht.

Es gibt heute eine große Menge unwiderlegbarer Beweise, daß die allgemeine Intelligenz und spezielle andere Fähigkeiten – wie sprachliches Ausdrucksvermögen, Zahlensinn, räumlich-visuelles Wahrnehmungsvermögen und Gedächtnis – alle sehr stark genetisch bedingt sind, so daß die Fähigkeiten eines Menschen in weitem Ausmaß angeboren und nicht durch äußere und Umwelt-Faktoren bestimmt sind. Untersuchungen an getrennt aufgewachsenen identischen Zwillingen, Vergleiche zwischen ein- und zweieiigen Zwillingen, Studien an Adoptivkindern, deren Fähigkeiten denen ihrer echten und nicht der Adoptiveltern entsprechen, Untersuchungen familiärer Korrelationen und viele andere biologische Forschungen verwandter Art zeigen unwiderlegbar, daß die Vererbung weit wirksamer als die Umwelt für Unterschiede zwischen den Menschen sorgt hinsichtlich der intellektueller Fähigkeiten und ebenso, was die Persönlichkeit anbelangt, die Veranlagung zu neurotischen und psychotischen Erkrankungen, zur Kriminalität und vielen anderen Verhaltensmustern.

Die Beweise kommen nicht nur aus kapitalistischen Ländern, sondern auch aus kommunistischen. Kürzlich beschäftigte sich eine sehr umfangreiche Untersuchung in Warschau mit der Nachkommenschaft von Eltern, die in Bezirken wohnen, die im Krieg vollständig zerstört und in Übereinstimmung mit sozialistischen Gleichheits-Grundsätzen wieder aufgebaut worden waren. Mit anderen Worten: Alle Menschen wohnten in identischen Wohnungen, die Schulen und Gesundheits-

dienste waren vollkommen gleich, man kaufte in identischen Geschäften ein. Alles in allem: das Leben dieser Menschen wurde durch die Macht des Staates so weit wie nur möglich egalisiert. Als dann aber die Kinder sorgfältigen Intelligenztests unterzogen wurden, stellte sich heraus, daß sie so unterschiedlich ausfielen wie in westlichen Ländern; mit anderen Worten: Die intellektuellen Unterschiede waren unter den Bedingungen einheitlichen und egalitären Aufwachsens genauso groß wie unter den Bedingungen des sehr ungleichen Aufwachsens, wie es in Deutschland, England, den USA und anderen westlichen Ländern vorherrscht.

Mitunter denkt man oder behauptet sogar, daß sich hinsichtlich der »Identitäts«-Interpretation der Gleichheit kapitalistische Philosophen und Politiker von marxistischen unterscheiden. Dies ist jedoch nicht wahr. Marx selbst hat – und jeder, der seine »Kritik des Gothaer Programms« gelesen hat, weiß es – Marx hat deutliche Unterschiede in den individuellen Fähigkeiten als gegeben vorausgesetzt und hat (zusammen mit Engels) dieses Postulat im »Kommunistischen Manifest« verdeutlicht, wo die beiden vom Staat reden, der »jeden nach seinen Fähigkeiten« in Anspruch nimmt – womit eine Verschiedenheit der Fähigkeiten vorausgesetzt wird, auch nachdem das kommunistische Himmelreich der Gleichheit verwirklicht ist. Offizielle Lehrbücher der Psychologie verkünden in den kommunistischen Staaten heute, daß die genetische Differenzierung der Menschen hinsichtlich der Begabung tatsächlich von Marx und Lenin betont worden sei. Interessante und wichtige Forschungsarbeit über die Erbfaktoren intellektueller Fähigkeiten wird in der Sowjetunion, in der DDR und in anderen kommunistischen Ländern geleistet.

Der Eindruck, daß der Kommunismus die Gleichheit als Identität postuliert, ist hauptsächlich Stalin zu verdanken, der Intelligenztests (als »bourgeois«) in der Sowjetunion verbot, ungefähr zur gleichen Zeit, in der Hitler sie in Deutschland als »jüdisch« untersagte. Stalin war es, der den clownhaften Scharlatan Lyssenko bei seinen Behauptungen ermutigte, er sei imstande, die genetischen Gesetze durch Umwelt-Manipulation zu umgehen. Doch dies alles gehört der Vergangenheit an und hat mit den Lehren von Marx und Lenin nichts zu tun.

Es scheint, daß die einzigen Menschen, die immer noch an eine als Identität gedeutete Gleichheit zu glauben scheinen, schlecht informierte militante Linke in den kapitalistischen Ländern sind, die unter

dem irrigen Eindruck stehen, sie repräsentierten eine Form des Marxismus, während sie in Wirklichkeit nur die traurigen Überreste der stalinistischen Verirrungen der dreißiger und vierziger Jahre darstellen. Nicht einmal Rousseau, der Vater des modernen Egalitarismus, ist so weit gegangen, und die schlimmen Folgen des Glaubens an etwas, das in Wirklichkeit eine unhaltbare ideologische Doktrin ist, haben nunmehr viele Menschen von der Absurdität dieser Grundsätze überzeugt.

Hoffen wir, daß das Erscheinen dieses Buchs die Rückkehr zur Vernunft bei allen jenen fördern wird, die für das Erziehungswesen, für Sozialdienste und andere Institutionen verantwortlich sind, wo sich irrige intellektuelle Voraussetzungen hinsichtlich der Gleichheit in der Vergangenheit verheerend auswirkten bei dem Versuch, diese Dienste zu verbessern, damit sie vollständiger die Intentionen unserer demokratischen Ordnung verwirklichen. Wenige Menschen haben in der Vergangenheit so viel Schaden angerichtet wie diejenigen, die neben ihren guten Absichten nicht in gleichem Maß über gesunden Menschenverstand und Tatsachen-Wissen verfügten. Möge dieses Buch sie von den Tatsachen überzeugen!

Weltanschauung

Pierre Krebs

Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt

Das unvergängliche Erbe. Alternativen zum Prinzip der Gleichheit: der in dieser Überschrift enthaltene Gedanke hat uns zu einer Stellungnahme geführt und soll im Rahmen des Thule-Seminars Form annehmen. Schon in diesem Titel drückt sich dreierlei aus:

ein Können, denn jedes Können beruht auf einem Erbe,

ein Wollen, denn das Unvergängliche beruht auf unserem Willen,

und ein Wissen, denn nur das Wissen um eine Alternative erlaubt die Entscheidung.

Es sind Mittel zu unserem Selbstverständnis, zu unserer inneren Kontinuität und zu einer geistigen Schöpfung, in der der Gleichheitslehre eine Weltanschauung entgegengesetzt wird.

Damit sei der Gegenstand vorliegender Schrift umrissen, deren primäre Zielsetzung der globalen Neubestimmung der welt- und lebensanschaulichen Schlüsselbegriffe gilt im Hinblick auf eine ›Renaissance‹ der europäischen Kultur.

Der Mensch schreitet von Tat zu Tat

Die einfache Betrachtung unserer alltäglichen Realität bestärkt uns in der Ansicht, daß wir uns nicht in Sprüchen verlieren dürfen. Unserer Generation gebührt es vielmehr, Ideen zu *artikulieren*, d. h. sie muß unverzüglich die Verwirklichung eines Projekts anstreben, die zu einer kulturellen Renaissance erforderlichen Grundlagen schaffen, und zwar innerhalb der Differenzierungslehre. Eine Idee erlangt freilich eine um so größere Überzeugungskraft, als sie in ein zusammenhängendes Denksystem, in eine sämtliche Bereiche des kulturellen Lebens gleichwertig erfassende Weltanschauung integriert wird. Auf dieser Ebene – und nur auf dieser – gilt es heutzutage, den Egalitarismus zu widerlegen und ihm Einhalt zu gebieten.

Kritische Manifeste sind bequem, Analysen dafür schwieriger, Alternativen jedenfalls wertvoll. Zu behaupten, daß der Marxismus irrig sei,

daß der Egalitarismus einen Mord an der jeweiligen volklichen Identität darstelle, daß der Universalismus Todeskeime befördere, hilft uns nicht weiter, wenn wir es zu erklären versäumen, weshalb die marxistische Weltanschauung nicht realistisch ist, weshalb der Egalitarismus sich als ausgesprochene Intoleranz entpuppt, weshalb der Universalismus ein Totalitarismus ist. Dies zu erklären, rechtfertigt uns. Eine Alternative zu stellen, bringt uns einen weiteren Schritt vorwärts. François Tissier hat diesbezüglich folgende kritische Bemerkung gemacht: »Der Marxismus ist vielleicht nur eine Fiktion; sollte dieses Experiment aber gelingen, so wird es sich um eine nützliche Fiktion gehandelt haben«[1]. Jede von uns erarbeitete Alternative trägt dazu bei, den Egalitarismus als eine nicht nützliche Fiktion langsam bloßzustellen. Dieses Buch soll hierfür als eine erste Etappe aufgefaßt werden.

Der Zusammenstoß der Ideen erinnert an den zweier Heere. Er verlangt eine absolute Disziplin, eine absolute Strenge und eine absolute geistige Wachsamkeit[2]. Demnach müssen wir uns an einen Stil (unsere ethischen Regeln) und an eine Dialektik (unsere methodischen Regeln) halten; demnach dürfen wir überdies kein einziges Wissensgebiet vernachlässigen, keine einzige Mutation in der ideologischen Sphäre des Gegners übersehen; demnach müssen wir schließlich die Idee an die Fakten anpassen, die Idee auf die Ereignisse beziehen, die Idee vor jeglichem Verwertungsunterfangen schützen.

Die strikte Einhaltung dieser Regeln vermeidet die sogenannte Versteinerung des eigenen Denkens innerhalb der vorherrschenden Weltanschauung; sie ermöglicht, daß die Theorie die Realität nicht bedeckt; sie legitimiert den Besitz und die freie Nutzung des geistigen Erbes.

Ausgangspunkt des mit unserem Projekt und unserer Anschauung verbundenen Reifungsprozesses war das Erfahrungsfeld der Realität. Es sind Menschen (Lenker der Ideen) und Ideen (Lenker der Taten) gewesen, die unsere erkenntnisreiche Arbeit bestimmt haben. Deshalb erschließen wir heute einen neuen Erfahrungsweg, der Denken und Handeln aufeinander bezieht, da »der Mensch im Westen sozusagen von Tat zu Tat fortschreitet«[3]. »Im westlichen Anschauungskreis *kann eine Tat das Leben verändern*«[4]. Spengler äußert im selben Zusammenhang, daß es für das Leben keine Wahrheiten gebe, sondern nur Fakten[5]. Drieu la Rochelle behauptet seinerseits entschieden: »Kein Denken ohne Handeln. Denken heißt, einen Gedanken bei dessen

Umsetzung in die Tat prüfen, ihn anpassen, ihm eine starke Sprosse sichern, um noch höher zu steigen«[6].

Die Revolution des 21. Jahrhunderts

Das Jahr 2000 als Angelpunkt zweier Jahrtausende wird zweifelsohne auch Wegscheide zweier Weltanschauungen sein: Universalismus oder Ethnopluralismus, Gleichheitslehre oder Differenzierungslehre, die Abfindung mit dem Nivellierungsprozeß oder das Recht auf Verschiedenheit. Der Konfrontation werden wir ohnehin nicht entgehen können. Deshalb müssen wir uns auf diese Konfrontation vorbereiten, wenn wir sie bestehen wollen.

Nietzsche prophezeite, daß der zukünftige Mensch derjenige sein werde, dessen Gedächtnis am schärfsten sei. Wir haben die Erinnerung an unsere Herkunft behalten, um das europäische Werden besser zu gestalten, bereits gemahnt, daß wir, »wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist«[7]. Die von uns erarbeitete Kultur wird aber zu diesem kritischen Zeitpunkt anbrechen müssen, denn der »Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen (. . .)«[8].

Zwanzig Jahre: d. h. die erforderte Reifezeit der Energie im menschlichen Körper. Das ist auch die Frist, die unserem Projekt zur Reife gewährt wird. Wenn in zwanzig Jahren die von uns verkündete neue Kultur die durchmerkantilisierte Gesellschaft, die wir erdulden müssen, tatsächlich überwiegt, wenn die These von der Verschiedenheit der Menschen und den Ungleichheiten des Lebens die Nivellierung dieser Menschen und die Standardisierung der Lebensstile ad absurdum führt, dann vermögen die Völker ihr Schicksal wieder zu meistern, d. h. ein historisches Werden als Ergebnis ihres besonderen In-der-Welt-Seins. Das Recht auf Verschiedenheit ist genau das, was man ihnen heute – ungeachtet ihres eigentümlichen Geistes – aberkennen will, indem ihnen eine Weltanschauung aufgezwungen wird, die sie degradiert und benachteiligt; einerseits, weil diese Anschauung ihr spezifisches Vermögen, das Leben zu entziffern, zugunsten eines künstlichen Modells (der Weltzivilisation) entfremdet; andererseits,

weil sie durch Modifizierung des Standortes (Panmixie) derart entwurzelt sind, daß sie sich wie Fremde in ihrem eigenen Vaterland vorkommen. Diese die einzelnen Völker schädigende Lehre, den Universalismus, kann man mit einem Schlagwort zusammenfassen: ›In der Verschiedenheit liegt die Sünde‹.

Der egalitäre Standpunkt ist nicht wissenschaftlich

Die gegenwärtigen Theoretiker des egalitären Mythos assoziieren eine Pseudo-Wissenschaft (den historischen Materialismus) mit einer messianischen Katechese (dem universalistischen Dogma), die sie auf jeder Gesellschaftsebene anzuwenden versuchen. Zu diesem Zweck bedienen sie sich (je nachdem) der politischen Macht (Marxismus bzw. dessen Ableitungen), der Wirtschaftsideologie (Technokratie in kapitalistischen Ländern, Bürokratie in den marxistischen), der religiösen Einflüsse (des christlichen Evangelismus unter all seinen Erscheinungsformen).

Als Ausgang eines langwierigen historischen Prozesses stellt der egalitäre Mythos nichtsdestoweniger die höchste Seltsamkeit der Gegenwart dar, wenn er mit der Welt des Wissens in Beziehung gebracht wird. Professor Monod stellt in seiner Kritik an dem marxistischen Egalitarismus fest, daß »die Theorien sowohl der klassischen Genetik als auch der modernen Molekulargenetik tatsächlich unvereinbar mit dem Geist und den Schriften des dialektischen Materialismus sind«[9].

»Die Verschiedenheit ist die Substanz selbst der Evolution, da die natürliche Auslese ihre Wahl gerade aufgrund der Verschiedenheit der Lebewesen trifft«, schreibt Robert Ardrey[10]. Der Psychologe Hans Jürgen Eysenck bekräftigt Ardreys Äußerungen: »Die Evolution schreitet durch Selektion voran, welche ihrerseits auf der Existenz von genetisch determinierten individuellen Varianten basiert«[11]. Die Wissenschaft »beweist (. . .) tatsächlich, daß Erbgleichheit ein Mythos ist«, schreibt Professor Eysenck[12] weiter. Die Menschen sind »ohne jeden Zweifel (. . .) in dem Sinne ungleich geschaffen, daß ihre Gene die Determinanten für eine unterschiedliche Erscheinung und Entwicklung enthalten«[13]. Zuvor hatte er diesbezüglich folgende These aufgestellt: »Unter diesem Gesetz des Entwicklungsfortschrittes durch

natürliche Auslese wäre es sehr unwahrscheinlich, wenn die angeborenen Unterschiede zwischen den Menschen sich nicht auch auf solch komplexe Eigenschaften und Fähigkeiten erstrecken, wie sie sich in Intelligenz und Persönlichkeit, in Geisteskrankheit und Kriminalität manifestieren«[14]. Arthur Jensen[15], der sich auf die psychogenetische Forschung spezialisiert hat, äußerte 1969: »Die unterschiedlichen geistigen Anlagen können ohne weiteres auf die Einwirkung erblicher Faktoren zurückgeführt werden, welche gar mitentscheidend sind«[16]. Debray-Ritzen hebt ebenfalls den überwiegenden Einfluß der Vererbung hervor: »Die der Vererbung gewöhnlich beigemessene Bedeutung beträgt 70 bis 80%«[17]. Der Nobelpreisträger Francis Crick, dem wir die Entzifferung des genetischen Codes verdanken, erklärt ohne Umschweife: »Die Menschen sind nicht ebenbürtig – an und für sich eine Offenkundigkeit. Anscheinend nur die Politiker sind dessen noch nicht gewahr geworden«[18]. Der Ethologe Konrad Lorenz behauptet entschieden: »Der egalitäre Standpunkt ist vollkommen antibiologisch. Die Menschen sind ungleich, bereits im Augenblick der Befruchtung«[19]. Etliche Jahre zuvor hatte Jean Rostand auf jenen aristotelischen Standpunkt verwiesen: »Die Natur, indem sie die Menschen zu dem macht, was sie sind, hat tiefe Unterschiede unter ihnen geschaffen«[20]. Der berühmte Biologe stellte dann fest: »Wenn wir menschliche Wesen betrachten, fällt uns zunächst ihre Verschiedenheit, ihre Ungleichheit auf. In jeder Hinsicht unterscheidet sich der Mensch vom Menschen: durch das Gesicht, durch die physische Kraft, durch den Scharfsinn, durch die moralischen Eigenschaften, durch den Charakter usw.«[21]. Er konstatierte bereits, daß »der Erbanteil um ein vielfaches den der Umwelt übersteigt«[22]. Und er bemerkt nicht ohne Ironie: »Wir brauchen uns nicht zu fragen, ob es wünschenswert wäre, daß die Menschen ebenbürtig sind, sondern ganz einfach, ob sie es sind«[23]. In seinem letzten Buch prangert Michel Poniatowski ebenfalls »den egalitären Irrtum« an. Er schreibt: »Die unbedingte Ablehnung der Auslese mündet in eine ebenso ungerechte wie unwirksame politische Praxis. In menschlicher Hinsicht trifft die künstliche Organisation der Gleichheit, d. h. die Nivellierung von unten, systematisch die Fähigsten, welches auch ihre soziale Zugehörigkeit sein mag. Sie bringt auch das Land um seine Elite«[24].

Louis Rougier unternimmt eine sämtliche Bereiche einschließende Infragestellung des Egalitarismus. Zunächst weist er darauf hin, daß

der Glaube an die natürliche Gleichheit utopische Vorstellungen erzeugt, »sofern er zu der Behauptung führt, daß unter allen Gesellschaftsmitgliedern eine *tatsächliche* Gleichheit verwirklicht werden kann» und «weil er den soziologischen und historischen Lehren sowie den Erkenntnissen der neuen Wissenschaften (z. B. Genetik und Ethnologie) entgegenläuft«[25]. Bevor sie sich den wissenschaftlichen Erkenntnissen zuwendet, gilt Rougiers Kritik dem kartesischen Dogma von der Existenz »einer Vernunft, die für alle ein und dasselbe ist (. . .) sie wird allerdings durch die Erfahrung und die Geschichte widerlegt«[26]. Die übliche Vernunft-Vorstellung wurde in der Tat »durch die Vorstellung geistiger Strukturen verdrängt, die zu recht unterschiedlichen Strukturierungs-, Auffassungs-, Deutungs- und Motivierungsformen des Wirklichen führen«[27]. Der Vertreter des logischen Empirismus legt großen Wert auf die den Sprachen inhärente morphologische Mannigfaltigkeit[28]; es sind Unterschiede, die auf unterschiedliche kognitive Strukturen zurückzuführen sind[29]. Er unterstreicht ebenfalls den utopischen Charakter »des aristotelischen, scholastischen und kartesischen Glaubens an dieselbe Vernunft für alle Menschen« sowie »des Empirismus tabula rasa, den Locke Descartes bei Nichtbeachtung der psychologischen Vererbung entgegenhielt«[30]. Die Genetik stellt tatsächlich unter Beweis, daß die Individuen bei der Geburt recht unterschiedliche Anlagen aufweisen[31]. Rougier räumt zwar der Milieu-Einwirkung eine große Bedeutung ein, »dennoch bestimmt der *Genotypus* eines jeden die Wirkungskräfte, die das Milieu fördern oder hemmen wird«[32]. Daraufhin vertritt er die Ansicht, daß das Dogma der natürlichen Gleichheit aller Menschen falsch ist[33]. Und obwohl der Begriff ›Rasse‹ »seit der Hitlerzeit zum Tabu geworden ist (. . .), müssen wir zugestehen, daß die Traditionen, d. h. eine Art ›historische Vorurteile‹ (Taine) für die Völker das sind, was der Erbteil für die Individuen bedeutet«[34]. Diese Beobachtung führt zu der Annahme, daß »die sich für ein bestimmtes Volk eignenden Institutionen nicht unbedingt auf ein anderes transferierbar sind«[35]. Alain Peyrefitte schreibt seinerseits: »Die Vorstellung, daß alle Menschen bei der Geburt mit denselben Talenten versehen werden, daß alle Völker über dieselben Kräfte verfügen, entspringt einer geistigen Verwirrung der Menschengattung, die man früher als Wahnsinn hinstellte«[36]. Alle ethnologischen Erkenntnisse, so Rougier, widerlegen ausdrücklich den Egalitarismus. Warum? Weil sie »als Grundsatz aufstellen, daß sowohl

in der Tierwelt als auch in der menschlichen Gesellschaft sich eine Hierarchie ganz von selbst bildet, die das Alpha in eine herrschende Stellung vorwärtstreibt«[37]. Die Soziologie versäumt auch nicht zu dozieren, daß die Evolution einer Gesellschaft ihrem Differenzierungsgrad entspreche. L. Rougier stellt fest: »Adam Smith hat gezeigt, daß die Bereicherung der Nationen einzig in der Arbeitsteilung gründe. Dies widerlegt schonungslos eine der utopischsten Verkündigungen Karl Marx'«[38]. Die Volkswirtschaft schließlich »läßt erkennen, daß die Einkommensverteilung in einer bestimmten Gesellschaft größtenteils unabhängig von der gesellschaftspolitischen Struktur des Staats ist. Zu dieser Erkenntnis kam Peano nach einer Forschungsarbeit, die zahlreiche Gesellschaftsformen vom Altertum bis zur Gegenwart in Betracht zog«[39]. In diesem Zusammenhang weist Rougier auf Maurice Allais' Standpunkt hin, wonach »die Ungleichheit sozusagen als Unveränderliche aller Gesellschaftsformen aufgefaßt werden kann, sofern der Ungleichheitskoeffizient kaum variiert, (. . .) wonach auch ihre Überwindung anscheinend nicht durch Einwirkung auf das soziale Gefüge bewerkstelligt werden kann (. . .). Hieraus kann man schließen, daß jegliche Bestrebung, die Einkommensgleichheit zu verwirklichen, erfolglos bleibt«[40]. Die russische Revolution von 1917 erweist sich als die hierin eklatanteste Erscheinung. Die sinnlose Anwendung des Egalitarismus »nicht etwa beim Ausgang, sondern am Ziel, entmutigt den Einsatz, benachteiligt das Talent, schließt das Risiko aus. Die Folgen sind unumgänglich. In den totalitäten Staaten waltet die Gleichschaltung der Massen, die Typisierung einer ganzen Bevölkerung, der graue Alltag, die Erstickung der Begabten«[41]. In den westlichen Demokratien, wo der egalitäre Eifer am stärksten ist, wandern zahlreiche wissenschaftliche Kapazitäten aus. Aufgrund dessen vermag Rougier zu behaupten: »Alle Wissenschaften, die Anthropologie, die Philologie, die Genetik, die Ethologie, die Soziologie, die Volkswirtschaft stimmen also darin überein, die heutzutage nahezu dogmatisierte Theorie der natürlichen Gleichheit zu widerlegen«[42]. Seine Ausführung endet mit Renans geistreicher Formulierung: »Die Gleichheit ist der theologische Irrtum par excellence«[43].

Ebenso wesentlich ist unseres Erachtens der Umstand, daß 50 weltweit anerkannte Wissenschaftler in der Zeitschrift *American Psychologist* eine Entschließung veröffentlicht haben, die jene heftigen Verleumdungskampagnen gegen Vertreter der erblichen Prädominanz

beklagt und für eine *echte* wissenschaftliche Auseinandersetzung eintritt. 27 weitere Forscher bzw. Hochschullehrer haben diese Entschließung ebenfalls unterschrieben[44].

Der Egalitarismus bedroht unsere Identität

Die Zeit verstreicht und bleibt sich selbst unveränderlich. Die Form aber, die die Menschen ihr aufdrücken, variiert je nach ihrem eigenen Rhythmus, die Existenz vorzufühlen und auf die Welt einzuwirken. Dieser Rhythmus bestimmt die Spezifität des Volkes und charakterisiert dessen Kultur. Um diese nivellierte, einförmige, überall gleichbleibende Welt (bereits im Vereinheitlichungsprozeß des Siedlungsortes) geht es hier. Der amerikanische Anthropologe Edward T. Hall will uns vor der Gefahr warnen: »Angesichts der heutzutage wachsenden Verstädterung droht uns weniger die Überbevölkerung als vielmehr der Verlust unserer Identität«[45]. Die ›a-formale‹ Kunst hat ebenfalls keine andere Zielsetzung, als die völkische Identität zu zerschmettern und zu überschwemmen. Von einem Kontinent zum andern vertauschbar, bringt sie nicht mehr jene Empfindlichkeit zum Ausdruck, die wiederum mit einer bestimmten ethnischen oder geographischen Landschaft identifizierbar ist. Anonyme Kunst par excellence; sie strebt vordergründig die Nivellierung der Regungsskala und die Uniformisierung des Geschmacks an. Dasselbe Ziel verfolgt übrigens die Mode (Kleidung): Die ›geschlechtslose‹ Mode überspielt den Unterschied zwischen Mann und Frau in einem ebenfalls vertauschbaren Kleidungsstück, das die äußeren physischen Unterschiede aufzuheben vermag. In einem mittlerweile weltbekannten Werk behauptete Dr. Alexis Carrel, als ob er vor einer Gefahr, die er aufkommen sah, warnen wollte: »Es gilt nun also, den vom modernen Leben geschwächten und genormten Menschen in der Fülle seiner Persönlichkeit wiederherzustellen. Der Unterschied der Geschlechter muß wieder deutlich bestimmt werden; das Individuum soll unzweideutig Mann oder Weib sein«[46]. Es handelt sich hierbei wohl um dieselbe einförmige, graue Welt, die Graf Gobineau prophezeite, die Orwell angekündigt hat und die die Ideologen jeden Tag etwas mehr verwirklichen. Robert Ardrey hat sich vorgestellt, wie sie einmal sein könnte: »Traurig wird der Morgen sein, an dem wir erwachen und es keine Leoparden mehr gibt, keine Sperlinge

mehr in den Platanen zwitschern, der einsame Kater nicht mehr von seinen nächtlichen Abenteuern heimschleicht, die Rotkehlchen nicht mehr ihren herausfordernden Ruf gegen die Büsche jenseits des Rasens richten, es keine Lerchen mehr am Himmel noch Kaninchen im Dickicht gibt, die Falken nicht mehr kreisen und die Felsen nicht mehr vom Schrei der Möwen widerhallen, wo die Mannigfaltigkeit der Arten nicht mehr von der Morgenröte angestrahlt wird und das Vielerlei der Menschen verschwunden ist. Wenn uns ein solcher Morgen erwartet, dann schenke Gott mir lieber einen sanften Tod im Schlaf! Und das ist doch der Morgen, den wir bewußt oder unbewußt vorbereiten, den die Philosophen seit zwei Jahrhunderten herbeigesehnt haben, der Morgen der Einförmigkeit, der festgelegten Bewegungen, der besten aller Welten, der absoluten Ordnung, der gleichgemachten Wirklichkeit, des grauen Einerlei, der einförmigen Antwort auf einen einförmigen Anreiz . . . Das ist auch der Morgen, dessen Kommen wir erbitten in unseren Wirtschaftsbünden, in unseren Kollektivfarmen, in unseren Kirchenräten, in unseren Verwaltungskörpern, in unseren zwischenstaatlichen Beziehungen, in unserem edlen Bemühen um eine Weltregierung. Das ist der Morgen, nach dem wir streben, wenn wir beten, eines Tages ein Hirt und eine Herde zu sein . . . Und das ist ein Morgen, der hoffentlich niemals kommen wird«[47].

Die morgige Welt muß ethnopluralistisch sein

Wir lehnen die egalitäre Welt ab und widerlegen sie. Wir setzen ihr die pluralistische Menschheit entgegen, die in den verschiedenen Teilen der Welt eine andere Hautfarbe besitzt. Ihre jeweils geistige erbmassebedingte Erscheinungsform reflektiert die unterschiedliche Empfindsamkeit einer Seele, die andere psychische Saiten ertönen läßt; reflektiert die Eigentümlichkeit eines Geistes, der um einen anderen Austausch, um eine andere Auslegung bemüht ist; reflektiert ein Wesen schließlich, das andere Welt- und Lebensvorstellungen hat.

Unsere Verwurzelung ist territorial, menschlich und kulturell. Territorial im ethologischen Sinne, nämlich daß der territoriale Instinkt des Individuums in der Personalisierung eines Raumes besteht, innerhalb dessen es sich absichert, sich organisiert und sich eingewöhnt. Diese Raumpersonalisierung ermöglicht auf einer zweiten Stufe die Normali-

sierung der gesellschaftlichen Beziehungen. Menschlich im anthropologischen Sinne, nämlich, daß ein Individuum sich dann einer bestimmten Gruppe verpflichtet fühlt, wenn es sich mit Menschen, in denen es sich wiedererkennt, identifizieren kann. Kulturell im ethnologischen Sinne, nämlich daß ein Individuum sich durch die Sprache, die Bräuche und die gesellschaftlichen Verhaltensweisen der Menschen, unter denen es sich entfaltet, identifiziert[48].

Die Beklommenheit der fremdstämmigen Bevölkerung ist darin begründet, daß sie nicht mehr in ihrem spezifischen Wahrnehmungs-, Auffassungs- und Darstellungsrythmus von Welt und Kosmos leben kann oder darf. Es handelt sich schlechthin um eine Entwurzelungsbeklommenheit innerhalb einer menschlichen Landschaft, die sie entfremdet. Entfremdung, weil diese Landschaft sie physisch kastriert, sofern sie sich nicht mehr mit Menschen identifizieren können, denen sie nicht gleichen. Entfremdung auch, weil dieselbe Landschaft sie psychisch kastriert, sofern sie sich nicht innerhalb eines Erbes zurechtfinden, das sie überhaupt nichts angeht.

In einer homogenen ethnischen Gruppe steht das entwurzelte Individuum aufgrund seiner unterschiedlichen psychophysischen Strukturen den übrigen Mitgliedern dieser Gruppe entgegen. Eine solche Opposition wirkt sich als Aggressivität aus und auf die Dauer als Verkümmerung. Ein in dieser Gruppe verwurzeltes Individuum hebt sich dagegen durch das Spiel seiner Persönlichkeit von denjenigen ab, denen es ähnelt. Diese Andersartigkeit wirkt sich als Komplementarität aus und auf die Dauer als Bereicherung.

Die egalitären Strukturen, die wesensunterschiedliche, gar entgegengesetzte Menschen zusammenwürfeln, führen in einer ersten Phase zu einer mangelnden Anpassung der einzelnen ethnischen Gruppen (mit Entwurzelungseffekt für die Untergruppe). Nachdem alle Gegensätze und Unterschiede eingeebnet sind, stellt die zweite Phase eine generelle einförmige Anpassung dar, die sich als Vermassung auswirkt. In beiden Fällen sind verheerende Auswirkungen für den Menschen festzustellen: einerseits durch aggressiven Ausschluß der unterlegenen Gruppe; andererseits durch Abschaffung der organischen Persönlichkeitsbindung innerhalb einer Einheit, die keine Mannigfaltigkeit mehr aufzuweisen vermag. Die auf dem Ethnopluralismus gründende Weltanschauung der Differenzierungslehre weist den Egalitarismus, der volkliche Identität und Kultur durch Mischung und Nivellierung zer-

stört, und den Rassismus, der die Andersartigkeit nicht anerkennt und sie durch Ablehnung oder Ausschluß zerstört, gleichermaßen ab.

Unser Projekt ist ausschließlich metapolitisch

Der Kultur, Moral und Sozialökonomie der Gleichheitslehre wird unser Projekt folglich eine auf Differenzierung hinauslaufende Weltanschauung entgegensetzen, d. h. eine Kultur, eine Ethik und eine Sozialökonomie, die das Recht auf Verschiedenheit respektieren.

Unsere Verfahrensweise untersteht weder den unmittelbaren Zufälligkeiten der Realität noch den oberflächlichen Unruhen des politischen Lebens. Die Polemiker werden es nicht unterlassen zu glossieren. Man wird uns als ›Rechte‹, aber auch als ›Linke‹ katalogisieren. Solche Bezeichnungen sind billig und lassen uns gleichgültig. Was uns bewegt und was wir anstreben, paßt nicht in die Aktivitäten einer politischen Partei hinein, sondern – und wir bestehen darauf – lediglich in den Rahmen eines metapolitischen, ausschließlich kulturellen Projektes. Ein Projekt, das sozusagen die Erinnerung an unsere Herkunft zur Bewußtwerdung unserer Identität wieder einsetzen will, um das vorzubereiten, was unsere Zukunft sein soll. Somit sind die Richtlinien unseres Standpunktes und unseres Strebens gegeben.

Unsere Komponenten sind menschlicher, intellektueller, strategischer Art

Unsere Komponenten sind dreifach.

Menschlich: Hierbei handelt es sich um unsere mythologischen, historischen, biologischen, psychischen und sozialen Wurzeln. Denn wir sind Menschen eines Erbes, Menschen einer Verwurzelung, einer Tradition, einer Gesinnung.

Intellektuell: Das ist das von unserem Intellekt Erworbene, die Summe der Kenntnisse und Fertigkeiten, die Alternativen als Ergebnis unserer kritischen Anschauungsweise, die Forschungen, Arbeiten, Analysen, die in sämtlichen Bereichen einer auf Differenzierung gründenden Weltauffassung Ausdruck verleihen sollen.

Strategisch: Das metapolitische Projekt, das eine neue Kultur und

neue Werte verkündet. Die neuen Werte werden innerhalb der spezifischen Strukturen der europäischen Mentalität formuliert, d. h. innerhalb der einzelnen ethnischen Einheiten und deren jeweiliger Geschichte; im Gegensatz zum ideologischen Projekt der Gleichheitslehre, das jedwede Identität zerschmettert, die geistig oder ethnisch spezifischen Strukturen zerrüttet und letzthin die menschliche, psychische und soziale Integrität der einzelnen Völker modifiziert.

Das Erbe ist kontinuierlich

Die Verfahrensweise, die wir anwenden, und die Grundlagen, auf die wir uns stützen, stehen weder allein da, noch sind sie ungewöhnlich. Überall auf der Welt ist ein massiver Wille zu beobachten, sich gegen die egalitäre Erstarrungsideologie zur Wehr zu setzen. Bislang für todkrank gehaltene Kulturen werden sich ihrer Identität, ihrer Besonderheiten und somit ihres Reichtums bewußt. Sie widersetzen sich jeglichem Unterfangen, sei es politisch, religiös oder ideologisch, das auf Zusammenballung und Nivellierung hinausläuft. Menschen entdecken, was sie unterschiedlich macht. Menschen bekräftigen ihren Willen zum Leben in dem ihrem Volk gemäßen Rhythmus. Immer mehr Menschen zeugen dafür, daß das ethno-kulturelle Erbe ihres Volkes kontinuierlich ist, daß es sogar ein Verbrechen darstellt, sich an ihm zu vergreifen, zumal diese Integrität ihre Eigenart und Unvergänglichkeit gewährleistet.

In Europa, jenseits der Grenzen und der Sprachen, bereiten Menschen den Weg für die morgige europäische Verbrüderung ungeachtet der unmittelbaren politischen Zufälligkeiten, der historischen Vorurteile oder der wirtschaftspolitischen Unterschiede. Die einzige Verbrüderungsform aber, die eine Lösung der nunmehr verjährten Konflikte, Probleme oder Spannungen herbeiführen kann und die einer solchen Herausforderung gewachsen ist, gründet in dem Gedankenaustausch und in dem gegenseitigen Verständnis. Im Gegensatz zum Interessenaustausch und Geldschwindel als anscheinend einzigen Ideals der durchmerkantilisierten Gesellschaft prägt und vertieft eine derartige Annäherung das Bewußtsein einer gemeinsamen Herkunft, einer gemeinsamen Geschichte und eines gemeinsamen Schicksals.

Schon Drieu la Rochelle prangerte das geistige und kulturelle Nichts

an, das die egalitäre durchmerkantilisierte Gesellschaft zur Lebensregel erhob. Er bemerkte: »Die Erstickung der Wünsche durch die Befriedigung der Bedürfnisse: das ist die spärliche Polizei, die schäbige Wirtschaft, die aus den uns eher drückenden Erleichterungen des Maschinismus herzuleiten sind und die uns um unsere völkische Identität bringen werden. Der Mensch besitzt Genie nur um die Zwanzig und dann, wenn er Hunger hat. Die Überfülle an Lebensmitteln tötet aber die Leidenschaften. In dem mit Konserven vollgepfropften Menschenmund entstehen schlechte chemische Kombinationen, die die Begriffe verderben. Keine Religion, keine Künste, keine Sprachen mehr. Ermattet bringt der Mensch nichts mehr zum Ausdruck«[49]. Diese Gesellschaft stirbt dahin, weil sie kein Ideal mehr aufzuweisen hat. Die kulturelle ›Renaissance‹ Europas könnte deshalb den neuen Idealismus von morgen aufkommen lassen. Auch Drieu rechnete mit dem Wiederaufblühen eines Europa, das »durch den Imperialismus Rußlands bedroht war« – unter der Bedingung allerdings, die »europäischen Vereinigten Staaten«[50] zu verwirklichen. Er wies außerdem auf die Notwendigkeit hin, Kapitalismus und Kommunismus zu überwinden, und äußerte in diesem Zusammenhang: »Ich glaube nicht, daß das europäische Genie völlig erschöpft ist (. . .). Der Europäer ist dazu fähig, ein neues originelles und unerwartetes Bauwerk zu realisieren«[51]. Michel Poniatowski stellt seinerseits fest, daß Europa » – im historischen Augenblick der weltumfassenden Revolution – eine mögliche Antwort darstellt für uns, Einwohner des geographischen Europa, Mitglieder einer ethnokulturellen Gemeinschaft, die durch Jahrtausende Geschichte ausgestaltet wurde (. . .) Schmelztiegel einer eigentümlichen Kultur und Zivilisation, die die Völker nahezu aller europäischen Nationen miteinander verbindet«[52].

Der Mensch braucht nicht nur Wohlstand, sondern vielmehr einen Lebensgrund, der seinem Leben einen Sinn verleiht. Wir wollen Europa wieder einen Lebensgrund geben, indem wir sein Schicksal neu formulieren.

Die G.R.E.C.E. ›verwaltet‹ das Erbe jenseits des Rheins

Das Thule-Seminar ist kein vereinzeltes Unternehmen diesseits des Rheins. An diesem Ort möchte ich lediglich eine Organisation erwäh-

nen, die meines Erachtens die bevorstehende und bereits als mögliche Revolution des 21. Jahrhunderts hingestellte Renaissance am besten unterstützt und katalysiert. Damit meine ich die G.R.E.C.E., die in Frankreich ähnliche Ziele wie unsere verfolgt. Jean-Claude Valla definiert die G.R.E.C.E. als eine »Geistesgesellschaft«: »Mit der Bewußtwerdung aller europäischen Werte als Ausgangspunkt strebt sie die Konstituierung einer Arbeitsgruppe zur Entzifferung der gegenwärtigen Kernprobleme und zur Formulierung entsprechender Alternativen« an[53]. Seine Kritik gilt u. a. der merkantilen Gesellschaft. Der Generalsekretär Pierre Vial erklärt: Seit ihrer Gründung hat die G.R.E.C.E. die unnatürliche Hierarchisation unserer merkantilen Gesellschaft angeprangert, mit dem Hinweis darauf, daß der Ökonomismus und die Gesellschaftsverbürgerlichung unhaltbare, da geldbedingte, Privilegien als Folgeerscheinung hat«. Diese Gesellschaftsform stützt sich auf eine »durch den Ökonomismus bestimmte« Wertskala. Aber »im Westen wie im Osten stimmen der liberale Kapitalismus und der marxistische Kollektivismus in einem wesentlichen Punkt überein: beiderseits ›regiert‹ die Wirtschaft«. Ermöglicht wurde diese Subversion »durch einen langwierigen Prozeß, der, historisch betrachtet, mit dem Emporwachsen bürgerlicher Werte zusammenfällt, d. h. mit der über Jahrhunderte immer stärker werdenden Überzeugung bei den Inhabern der wirtschaftlichen Macht, sich von der politischen zu emanzipieren und sie sogar in einer zweiten Entwicklungsphase ihren eigenen Bestrebungen zu unterwerfen«. Dieser Prozeß verlief auf Kosten der ursprünglichen indogermanischen Ideologie, wo »die wirtschaftliche Funktion sich an letzter Stelle auf der Wertskala befindet«. Die G.R.E.C.E. kritisiert ebenfalls den Materialismus jeder Prägung und behauptet beispielsweise, »daß eine menschliche Spezifität existiert, – die sich auf keine rein biologische Erklärung zurückführen läßt, kurzum, daß der Mensch statt als passiver Empfänger ›natürlicher‹ Kräfte, vielmehr der aufgrund seiner eigenen Kräfte sich auszeichnende ›Herr der Formen‹ im Sinne Jüngers ist«. Vial schließt daraus: »Auf Menschenebene besteht demnach kein absoluter Determinismus, ob biologisch, ökonomisch oder sonstwie«. Folgende Behauptung reflektiert genau die Gesinnung unserer Freunde jenseits des Rheins: »Die Größe des Menschen gründet in dem Vermögen, sich selbst und eine ihm angemessene Welt zu gestalten«. Die Kritik dieser durchweg europäisch orientierten Bewegung bezieht sich ebenfalls auf gewisse

Mythen, die dem Europäer insofern schädlich sind, als sie ihn an ein von seiner Weltanschauung grundverschiedenes Wertsystem binden. Der Mensch »heidnischer« Gesinnung besitzt in der Tat »weder die Zehn Gebote noch die Katechese als Lenker seines Lebens. Er will auf der Welt neue Formen jenseits von Gut und Böse schaffen. Er setzt die Freiheit aufs Spiel und will die Herausforderungen annehmen, die er sich selbst gestellt hat«. Es gilt vor allem, »die zwischen Körper und Geist bestehende Kluft auszufüllen, welche 15 Jahrhunderte Christentum ›gepflegt‹ haben«. Es gilt ebenfalls (auf ethischer Ebene), »die europäische Mentalität vom Sündenbegriff zu befreien, eine auf Ehre basierende Moral einzuführen«. Nicht die Systemveränderung ist letzten Endes relevant, sondern der Mensch, den man wieder zum »Urheber einer ewig fortbestehenden, seiner Macht und seinem Willen angemessenen Schöpfung« machen soll. Wir berühren hier die untersten Strukturen der ursprünglichen europäischen Mentalität. Die G.R.E.C.E. will demzufolge »die Voraussetzungen für die große prometheische Herausforderung wiederschaffen, wo Apollo und Dionysos sich treffen und ein Bündnis zur Selbstüberwindung schließen«. Vial zieht daraus den Schluß:»Die Zukunft ist heidnisch: so lautet die Botschaft der Revolution des nächsten Jahrhunderts«.

Die von der G.R.E.C.E. befürwortete Alternative wird ebenfalls innerhalb der Differenzierungslehre artikuliert, im Hinblick auf »das Recht aller Völker auf die sie auszeichnende Identität«. Eine solche Auffassung ermöglicht die wirkliche Bezeugung von Respekt und Toleranz gegenüber anderen. Die Hervorhebung der »gegenseitigen Anerkennung kann (und muß) die Einseitigkeit und die Intoleranz überwinden«. Deshalb steht die G.R.E.C.E. »auf dem Recht der Völker, sie selbst zu sein, auf ihrem Recht, sich von jedem ideologischen Zwang zu befreien, der als psychische Vergewaltigung, als Entfremdung, als Unterjochung empfunden wird«.

Diese Alternative beschreibt eine kulturelle Renaissance zur Befreiung Europas[55], das »in Zusammenarbeit mit den jungen Kräften aus der Dritten Welt den Imperialismus der Großmächte in Schach halten wird«. Der Generalsekretär der G.R.E.C.E. bringt hierzu die Karolingische Renaissance des 8. und 9. Jahrhunderts, die eigentliche Renaissance-Bewegung im 15. und 16. Jahrhundert in Erinnerung. Europa kann – und muß – gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder aufblühen. Denn die Geschichte »untersteht keinem allgemeingültigen Gesetz. Sie

ist lediglich das, was die Menschen aus ihr machen«. Auf den Trümmern des Dogmatismus und der Ideologie muß unser Wille durchgesetzt werden.

Jetzt zählt nur der Mensch, der etwas wagt

Nichts anderes als eine Evidenz. Im Zeitalter der Uniformierung des Gesellschaftsgefüges haben sich die Völker noch nie so sehr nach ihrer Identität gesehnt (z. B. das bretonische, das okzitanische und das baskische Volk in Frankreich). Im Zeitalter der allseitigen Kommunikation haben sich die Menschen noch nie so einsam und isoliert gefühlt. Im Zeitalter der Organisation ist die Gesellschaft noch nie so verworren gewesen. Noch nie ist der Zweifel so groß gewesen wie im Zeitalter, wo man sich über alles informieren kann,[56], noch nie ist die Infragestellung der Ideen und Systeme so gewaltig gewesen (siehe die Zuflucht in Glaubensgemeinschaften[57]). Noch nie ist das Versagen so groß gewesen wie im Zeitalter der Entscheidungen.

Ist die Technik dafür verantwortlich? Die Technik ist eher letzten Endes das, wozu der Mensch sie gemacht hat. Die Schädlichkeit der Technologie ist nicht die Ursache, sondern bereits die Wirkung einer Ursache. Die Uniformierung des Menschenbildes hat allmählich sämtliche Motivationen erstickt, die sonst den wahrsten und tiefsten Lebensgrund ausmachten. Die Gleichstellung aller Individuen hat allmählich die Person zerstört. Der Vermassungsprozeß der Bevölkerungen hat allmählich die Völker zugrunde gerichtet. Die Verallgemeinerung *einer* ›Wahrheit‹ hat die Integrität aller anderen ›Wahrheiten‹ beeinträchtigt.

Oswald Spengler macht uns auf die Gefahr aufmerksam: »Die Zeit ist gewaltig, aber um so kleiner sind die Menschen. Sie ertragen keine Tragödie mehr, weder auf der Bühne noch in Wirklichkeit. Sie wollen das *happy end* flacher Unterhaltungsromane, kümmerlich und müde wie sie sind. Aber das Schicksal, das sie in diese Jahrzehnte hineingeworfen hat, packt sie beim Kragen und tut mit ihnen, was getan werden muß, ob sie wollen oder nicht. Die feige Sicherheit vom Ausgang des vorigen Jahrhunderts ist zu Ende. Das *Leben in Gefahr,* das *eigentliche Leben* der Geschichte tritt wieder in sein Recht. Alles ist ins Gleiten gekommen«[58]. Seine Äußerung erlangt heute ihre volle Tragweite. Zu

Anfang haben wir auf die notwendig gewordene Verwirklichung eines Projektes hingewiesen. Wir dürfen dabei weder die Risiken noch die Schwierigkeiten vorenthalten. Spengler hatte diesbezüglich bereits behauptet: »Jetzt zählt nur der Mensch, der etwas wagt, der den Mut hat, die Dinge zu sehen und zu nehmen, wie sie sind«[59].

Der Mensch ist der Herr der Formen

Man kann die Welt, wie sie ist, nicht ändern, aber man kann eine neue Welt erdenken. Man kann die Geschichte nicht wiederholen, aber man kann ein Schicksal neu schaffen. Man kann die Menschen nicht ändern, aber man kann ihrem Leben einen neuen Sinn geben.

Ich vertrete auch E. Jüngers Ansicht, wonach der Mensch der Herr der Formen ist. Ich glaube recht wenig an die schrecklichen irdischen Mythen oder an die märchenhaften Welten des Jenseits. Ich glaube vielmehr, daß die Welt die Möglichkeiten des Menschen nicht übersteigt, d. h. seinen Mut, seine Kraft, sein Genie. Ich glaube, daß der Mensch fähig ist, den Herausforderungen des Schicksals die Stirn zu bieten.

Weltanschauung

Dr. Peter Binding

Wiedergewinnung der Identität

Europa zwischen Abdankung und neuer Selbstfindung

Über sämtlichen Begegnungen des französischen Staatspräsidenten mit den höchsten deutschen Repräsentanten des Bundes und der Länder während seines Staatsbesuchs im Juni 1980 stand großgeschrieben, immerwiederkehrend, eindringlich das Wort Valéry Giscards d'Estaing von der vereinten Anstrengung, »Europa vor dem ihm drohenden Schattendasein zu bewahren und ihm wieder die ihm gebührende Macht und Geltung in der Welt zu verschaffen«[1].

Das war nicht konventionelles diplomatisches Pathos. Es war eine Beschwörung, die Bewußtmachung einer Vision der Wiedergeburt des alten Kontinents, der sich aus einem Zustand der Schwäche wieder zu eigenwüchsiger, geschichtebestimmender Kraft erhebt, um auf dem weltpolitischen Schachbrett die seiner Vergangenheit angemessene Stellung erneut und erneuert einzunehmen.

Dieser Prozeß des Schwindens seiner Bedeutung wird täglich sichtbarer, des Abtretens aus dem Rampenlicht der Weltpolitik in das Seniorenheim der Weltgeschichte, wo der Lorbeer für die einstige Glanzrolle an den verblassenden Wandbildern bei teils musealer Bewunderung, teils bemühter Banalisierung des historischen Nimbus, teils höhnischer Systemkritik zerbröckelt, zerfleddert.

Jahrhundertelang hatte Europa sich als Zentrum des Weltgeschehens fühlen können, als die Führungsmacht der Erde, die ihre Missionare und Kolonisatoren, Kaufleute und Ingenieure in alle Kontinente schickte, deren gemeinschaftspolitische und soziale Konzeptionen und Leitbilder Gemeingut alter und neuer Staaten wurden, deren Kultur und Zivilisation man nachahmte von der germanisch-europäischen Langhose des Mannes bis zur Wagnermusik und mit deren technischen Errungenschaften und Erzeugnissen man die eigene Welt ausstattete, bis sie heute ohne Zeitung, Telefon und Fernsehen, ohne Auto, Flugzeug, Elektronik und Atomwaffen nicht mehr existieren kann.

Infolge der Aufteilung der Welt in Jalta 1945 durch das Emporkommen der Supermächte in zwei Machtsphären, durch die Emanzipation der Dritten Welt und das Aufsteigen Japans und Chinas ist Europa aus

seiner tonangebenden Rolle im Konzert der Völker weit zurückgefallen. In Gefahr, zwischen den Blöcken zerrieben, von anderen Völkern überflügelt, vom Weltmarkt durch bessere Produkte, höhere Arbeitsmoral, Leistungsbereitschaft und Genügsamkeit verdrängt zu werden, durch Geburtenrückgang bei Bevölkerungsexplosion anderer Länder zu überaltern, gleichwohl durch Hereinfluten fremdländischer Gastarbeiter und nichtendender fremdrassischer, unintegrierbarer Flüchtlingsströme überschwemmt und kulturell vor allem durch amerikanische und durch kommunistische Einflüsse desorientiert zu werden.

Europa gilt anderen Völkern nicht mehr unbezweifelt als das Vorbild, nach dem man sich richtet. Im Gegenteil. Die islamische Welt beginnt sich brüsk abzuwenden. Nach einer postkolonialen Phase der Öffnung nach West wie Ost nehmen die Stimmen zu, die vor dem westlichen Einfluß warnen wie vor etwas Satanischem. Maßgebende Kreise sehen im heutigen Europa eine Gesellschaft, die oberflächlichstem Materialismus verfallen ist, eine Welt der Kulturlosigkeit und Seichtheit, der Unsittlichkeit und obszönen Ausschweifung, des Atheismus und der Irreligiosität.

Verlust der Bindung

Und wie erfährt Europa sich selbst? Unsicherheit, Gefühle der Bodenlosigkeit, der Bedrohtheit und des Ausgeliefertseins, unbestimmte Ängste beherrschen die europäischen Menschen in einem Ausmaß wie niemals zuvor. Keine Bindung, kein Halt hält verläßlich. Uralte Institutionen von Ehe, Familie, Staat, Kirche sind fragwürdig geworden. Autoritäten wie Schule, Universitäten, Gerichte, Polizei wanken und werden erniedrigt. Anerkanntes Wissen, bestehendes Recht und Gesetz, überkommene geistige Ordnungen verfallen dem Zweifel, der zersetzende Skepsis gegenüber allem und jedem schürt. Moral, Ethik, Religion sterben an schwindender Überzeugungskraft. Werte als solche gehen jeder Verbindlichkeit verlustig und verkehren sich, verspottet und verteufelt, zu Unwerten. Alles über den Durchschnitt Hervor-Ragende in Geschichte und Gegenwart, das Vorbild, die Elite, werden heruntergewürdigt, »enttarnt«, die Mannigfaltigkeit des Menschlichen auf das niedrigste Maß der »Gleichheit« und des ohne Leistung, ohne Anstrengung Erreichbaren zugeschnitten.

Der Verlust jeglicher Bindung aber wirft die Menschen auf ihr verengtes Ich zurück, ohne Beziehung zu anderem. Vereinzelt sie zu bloßen Atomen unter Atomen, die aus der Kälte und Isolierung zur Vermassung auflaufen und wieder auseinanderstreben in die punkthafte, autistische Vereinsamung, sich egoistisch verkapseln, nur auf sich bezogen, in sich verkrampft, von innerer Leere und dem Gefühl gänzlicher Sinnlosigkeit des Daseins ausgehöhlt – wie es, nach einer Allensbach-Umfrage, bereits ein Drittel der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschland befallen hat.

Der Verlust von Bindung und innerem Gehaltensein, durch zu »groß»zügige Erziehung der jetzt herangewachsenen Jugend noch gefördert, steigert das Gefühl des Ausgesetztseins, der Preisgegebenheit an eine »Freiheit«, die so oder so ihre besonderen Gefahren für Gegenwart und Zukunft hat. Sie macht die einen, indem sie ihre Abwehrkräfte abbaut, in ihrem Hunger, das Vakuum zu füllen, anfällig für totalitäre Ideologien und intolerante Dogmatismen und setzt, indem sie Hemmungen niederlegt, terroristische Aggressionen und Radikalismus frei. Andere stürzt sie in unerträgliche Existenzangst, die süchtig macht nach Betäubung und Rausch jeder Art: durch Genuß und Sensationen, durch Ekstasen von Rock-, Lärm- und Geschwindigkeitsraserei, durch Alkohol und Drogen, durch Okkultismus und Religionspraktiken fernöstlicher Sekten. Sie alle machen den sie treibenden Verlust der Realität und der eigenen Identität erst vollständig.

Im Spiegelbild der modernen Kunst

Vorahnende Aussage und Spiegelbild dieses das Leben zersetzenden »Lebensgefühls« des Atomismus sind – wie stets – die Künste.

Beginnend mit dem Fortstreben der Kunst vom Menschen und vom Menschlichen[2], mit der Zergliederung und Zerfetzung des menschlichen Gesamtbildes – etwa eines Picasso – setzt die Wendung zum Außermenschlichen und Außernatürlichen ein. Dieser Antihumanismus und Antinaturalismus mit dem Streben, »sich so weit wie möglich von der Natur zu entfernen«[3], führt zur Zerstörung jedes Gefüges, zu einer Ablösung des Gegenstandes aus seinen organischen und Sinnzusammenhängen, zur Auflösung der Gestalt und der Gestaltung. An die Stelle der künstlerischen Ordnungen, der perspektivischen Durchfor-

mungen tritt die »Topographie des Zufalls«[4]. Aus seinen ganzheitlichen Bezügen und sinnhaften Verknüpfungen gerissen, wird der Gegenstand als isoliertes Objekt ins Leere gehängt oder, für sich scharf abgetrennt, in einem rein zufälligen, ihm sinnfremden und gänzlich beziehungslosen, kalten Nebeneinander von »Objekten« »arrangiert«.

Dieselben Tendenzen der Zersetzung und Zerstückelung, der Auflösung des Ganzheitlichen, Sinnhaften in der modernen Kunst wiederholen sich in der modernen Musik[5] mit der Absage Arnold Schönbergs und der Wiener Schule an ein tonales Zentrum und an das melodisch-harmonische Bezugssystem. Mit der Zwölf-Ton-Musik werden die jetzt beziehungslosen, aus jeder Gestaltung und Ordnung herausgelösten, ganz isolierten Einzeltöne in einen mit total bedeutungslosen, rein mechanischen und zufälligen Tonkombinationen sinnlos angefüllten Klangraum gebracht, der steril, seelenlos, leblos bleibt.

Nicht von ungefähr stellen sich dieselben charakterisierenden Wörter ein, ja werden wie in offener Absprache in den Selbstbeschreibungen der verschiedenen Kunstarten verwendet: abgelöst, isoliert, punktuell, zufällig. Diese Kunst, nur noch kombiniert, konstruiert, kalkuliert, führt in chaotische Bereiche.

Verlust der Mehrdimensionalität des Menschen

Was war mit dem Menschenbild, was war mit dem Menschen geschehen? Das Menschenbild aller großen Europäer, insbesondere seiner Häretiker, und zwar aller Völker und Zeiten, sowohl des Griechen Heraklit wie des Deutschen Meister Eckhart, des Franzosen Malebranche, des Italieners Giordano Bruno, eines Goethe, Hegel, Hölderlin zeigen nicht anders als selbst die neueste Physik des Franzosen Jean E. Charon in »Der Geist der Materie«[6]: Der Mensch gehört mehreren Dimensionen an. Er ist immer Endliches und Unendliches, Bedingtes und Unbedingtes in einem.

Die im 17./18. Jahrhundert beginnende Aufklärung hatte mit ihrer Ablehnung des christlichen Offenbarungsglaubens und dessen Verlagerung des Göttlichen aus dem Menschen in eine jenseitige Gottperson die metaphysische Dimension überhaupt abgelehnt, so daß der christlicherseits seiner Göttlichkeit entkleidete Mensch auf seine rein dingliche Dreidimensionalität schrumpfte – ohne alle Bindung, ohne jegli-

chen Halt in einer Welt, über die jetzt immer neue Wogen materialistischer Weltanschauung hinspülten. Übrig blieb eine Wirklichkeit der reinen »Tatsachen«, des allein dem Verstand und den Sinnen »Gegebenen« ohne Tiefendimension, ohne Grund. Übrig blieb ein Mensch ohne Wurzeln und ohne Geborgenheit, dessen Wesen und Ganzheit zerstört waren.

So, wie die Künste den Niedergang des Bildes vom Menschen, der nur noch Ding unter Dingen ist, als Störung und Zerstörung im Menschen selbst ausweisen: geächtet sind jene Dimensionen, mit denen er über eine materialistische Dingwelt hinausreicht.

Zeigt nicht dieses Krankheitsbild, das der europäische Mensch der Gegenwart bietet,

– mit seiner Leugnung des Metaphysischen, seiner Einschränkung des Bewußtseins und der Wirklichkeit auf das allein Physische, Stoffliche, Beweisbare und seiner Absolutsetzung des Materiellen,

– mit der Geist- und Seelenlosigkeit seiner Dichtung, Malerei, Musik, seiner Kultur, mit dem Zerfall der Werte, der Herabwürdigung des Edlen, der Nivellierung aller Unterschiede auf den niedrigsten Nenner, mit den vielfältigen Fluchterscheinungen, dem Ausbrechen aus der Realität und aus der Verantwortung in ein utopisches, vortechnisches »Alternativ«-Dasein,

– mit seinen Ängsten und seinem Leiden an der Sinnlosigkeit eines inhaltlosen Lebens, seinen Süchten nach ihrer Betäubung in Rausch und Ekstasen,

– mit dem Verfall der Widerstandskraft im Ertragen und Austragen von Unlustspannungen und Schmerz und der Verfallenheit an oberflächlichste Triebbefriedigung ohne Fähigkeit zu Disziplin und Selbstbeherrschung, ja Selbstbestimmung,

weist es nicht in der Tat auf den weit fortgeschrittenen Niedergang Europas, der schon bald in eben jenem Schattendasein enden muß, von dem Giscard d'Estaing in Bonn sprach? Gibt es nicht der Prognose des vor hundert Jahren geborenen deutschen Kulturphilosophen Oswald Spengler (1880–1936) recht, der als Prophet des »Untergangs des Abendlandes« gilt?

Spenglers These vom »unwiderruflichen Ende«

Was ist gemeint? Spengler erblickt in der Weltgeschichte das Schauspiel einer Vielzahl verschiedenartiger, voneinander unabhängiger Kulturen, die aufgrund einer inneren Gesetzmäßigkeit wie Organismen in einer Lebenszeit von etwa tausend Jahren aufblühen und reifen und, nachdem sie die ihnen innewohnende Idee, »den Inbegriff ihrer inneren Möglichkeiten«, zur Vollendung gebracht haben, erstarren und sterben. Indem eine Kultur – wie Spengler 1922 im Hinblick auf die abendländische diagnostizierte – in die Phase der Zivilisation eintritt, gerät sie in ihren Abschluß, in das Stadium des Todes, an »das Ende, unwiderruflich«[7]. Diesem »unausweichlichen Schicksal« könnten wir – so glaubte Spengler – nicht in den Arm fallen. Uns bleibe nur, »tapfer den Weg zu Ende zu gehen, der uns bestimmt ist. Es gibt keinen andern. Auf dem verlorenen Posten ausharren ohne Hoffnung ist Pflicht[8]«.

Spengler war nicht der erste und nicht der letzte, der dieses schematische Denken in zwanghafter, unabänderlicher Gesetzmäßigkeit des Geschichtsablaufs vertrat. Der Italiener Vico und der deutsche Afrikaforscher Frobenius hatten gleichfalls ein Gesetz von Wachstum und Verfall der Völker in der Art eines Naturgesetzes angenommen. Gegen sie hatten Montesquieu, Herder und Jakob Burckhardt eine derartige Prädestination in der Geschichte bestritten, indem sie dem Geist Fähigkeit und Chance zuerkannten, Niedergang wieder in Neugeburt zu wandeln.

Ist Europa verurteilt, pflanzenhaft zu welken und abzusterben? Weist jenes deprimierende Krankheitsbild auf sein unvermeidliches, unwiderrufliches Ende, auf das völlige geistige und biologische Erschlaffen des europäischen Menschen, auf das unaufhaltsame Erlöschen seiner kulturgestaltenden Kräfte, auf seinen endgültigen Ausstieg aus der Geschichte?

Oder ist Europa nicht vielmehr in eine Phase tiefgreifenden Umbruchs geraten, in der Altes zerfällt und stürzt und Neues schon unter den Trümmern zu werden sich anschickt?

Der Zerfall des »christlich-abendländischen« Zeitalters Europas

Trifft nicht Spenglers Wort vom »Untergang des Abendlandes« einen in der Wirklichkeit und vor aller Augen abrollenden geschichtlichen Vorgang *im engeren, wörtlichen Sinne?* Und zeigen nicht alle Symptome darauf hin? Erlebt Europa nicht zur Zeit den Untergang eines ganz bestimmten *Zeitalters* seiner Geschichte: das Ende der eben ablaufenden zweitausendjährigen Epoche des »christlichen Abendlandes«?

Das »christliche Abendland« hatte, wie sein Name und seine Ideen ausweisen, *sich nicht aus sich selbst definiert.* Es hatte einerseits Ursprung, Bezugspunkt und Symbol seiner Christlichkeit im außereuropäischen Raum lokalisiert, dort, wo Gott in Jesus Christus als Mensch über die Erde gegangen, gekreuzigt und auferstanden war. Ihm hatte das heilige Jerusalem als Sinnbild des Gottesreiches der Kirche im Erdenleben, das himmlische Jerusalem als Sinnbild des Gottesreiches der Ewigkeit gegolten. Anderseits hatte das »*Abendland*« sich selbst aus dem Widerspruch zum islamischen »Morgenland« definiert und aus ihm seine Identität und sein Selbstbewußtsein bezogen und verteidigt, ohne sich freilich seine Unterwerfungen auf kulturellen Feldern einzugestehen.

Heute aber ist nicht nur die Spannung Abend-Morgenland in partnerschaftlicher Koexistenz entfallen, ja, sie verkehrt sich in europäische Abhängigkeit von den arabischen Ölländern, zumal unter steigendem islamischem Selbstbewußtsein. Längst frißt die seit dem 18. Jahrhundert fortschreitende Säkularisierung und geistig-religiöse Ausdünnung und Ausblutung seiner christlichen Wesensbestimmung, deren Schwund auch das Aufschäumen der Massenemphase beim Auftritt des menschlichen Papstes nicht vertuscht, am innersten Mark.

Ist es nicht das Hinsterben dieser das Abendland durch zweitausend Jahre prägenden Religion, das bei dem offenbar unaufhaltsamen, schleichenden Verlust des christlichen Gottes die klaffende Leerstelle, das Loch im europäischen Menschen, hinterläßt, das so das verheerende Sinnentleerung verursacht hat und damit die existentielle Bindungslosigkeit und völlige Transzendenzlosigkeit mit all den Leiden an ihnen: seine Atomisierung, seine Wurzellosigkeit und Unbehaustheit, seine Flucht in Nihilismus und alle Extremismen, in Krankheit und

Selbstmord, seine nomadenhafte Natur- und Geschichtslosigkeit, seine Ängste und Verzweiflungen, kurz: den Totalverlust seiner Identität?

Der Europäer muß aus seiner tiefen Selbstentfremdung heraus und zu sich selbst zurückfinden. Und das heißt: zu seinen Ursprüngen, um an ihnen sein Wesen, seine Identität zu erkennen und wiederzugewinnen. Europas Zukunft wird davon abhängen, ob es endlich, aus den Quellen seiner Eigentlichkeit schöpfend, zu seiner authentischen, alle menschlichen Dimensionen umfassenden Ganzheit und zu einer starken Identität mit sich selbst gelangt. Sie allein befähigt den europäischen Menschen zu einer werte- und kulturschaffenden Persönlichkeit und dazu, ein von seinen besten Kräften getragenes europäisches Europa zu bauen.

Ohne dies würde Spengler recht behalten, und der Untergang des »Abendlandes« würde auch das Ende Europas werden.

Rückbindung an die Ursprünge

Welches sind diese Ursprünge, an die der sich selbst entfremdete Mensch wieder rückfinden muß, um zu seiner eigenen und zu einer festgefügten Identität zu gelangen? Und dies gilt für Menschen aller Völker und Rassen jeweils auf ihre Weise: sei es der verwestlichte, durch westliches technisches Denken in seiner eigenen Denkstruktur überfremdete Asiate, der durch den europäischen Kolonialismus entwurzelte Araber, der in der Fremde mit dem Verlust der inneren Welt seiner Persönlichkeit völlig verlustig gehende Vietnamflüchtling oder der wurzellose, durch wesensverzerrende Ideologien entfremdete Europäer. Der Prototyp des wurzellosen, von allen Ursprüngen seines Lebens und Wesens sich lossagenden, seiner Identität total verlustig gegangenen Menschen ist Karl Marx, der seine tiefe Selbstentfremdung mit ihren katastrophalen Folgen historischen Ausmaßes in die Welt projizierte[9].

Jene Ursprünge sind:

1. Mutter, Eltern, Familie
2. Heimat und Vaterland
3. Volk und Geschichte
4. Wertewelt der Ahnen
5. Natur und Universum
6. Der religiöse Bereich und die göttliche Dimension.

Quellen der Identitätsbildung: die Mutter

Ob der europäische Mensch ganz er selbst werden und in sich gründen kann, ob er, zumal innerhalb der hochkomplizierten, hochtechnisierten Welt, im Leben beheimatet oder unbehaust, sich ihm tatwillig und verantwortungsbereit aufschließt oder sich angstvoll ausgeliefert fühlt und sich weltflüchtig verweigert, dafür fällt die Entscheidung bereits in den ersten Wochen und Monaten seiner Kindheit. Die bejahende Zuwendung zu sich selbst, zur Gemeinschaft, zur Wirklichkeit, zum Leben wird ihm einmal nicht gewährt sein, wenn er nicht die liebevolle Zuwendung der Mutter vom Tage der Geburt an erfahren hat. In ihrer Hand, nein, in der Berührung ihres Körpers, im Kontakt mit ihrer Haut, ihrer Brust, in der Zuwendung ihres Gesichts, im Ansehen ihrer Augen liegt das Entstehen von Urvertrauen und Urhoffnung. Hier beginnt eine Einwurzelung im Sein, die einmal die ungestörte Entfaltung aller in ihm liegenden Wesenskräfte ermöglicht. Aus der Verläßlichkeit der regelmäßigen Stillung seiner Bedürfnisse, aus dem zärtlichen Ansprechen der mütterlichen Stimme, aus der Wechselseitigkeit des Blicks, des Lächelns empfängt das Kind das Bewußtsein, angenommen, geborgen, geliebt und liebenswert zu sein, erfährt es sein Selbstwertgefühl[10].

Hier vollzieht sich die erste Einbettung und soziale Bindung, auch die Bindungsfähigkeit, die Grundlage für die innere Freiheit, sich selbst auf anderes und andere zu überschreiten. Die innige Wechselbeziehung von Mutter und Kind entscheidet über alle späteren Beziehungen zur eigenen Person und zur Wirklichkeit, zum Liebes- und Ehepartner und zu den Menschen neben ihm – über seine später einmal positive, zuversichtliche und kraftvolle Hingabe an ein werterfülltes Leben oder über ein wertloses Dasein – über seine Menschlichkeit, Selbstlosigkeit und Verantwortungsfähigkeit, über die Meisterung seines Lebensweges und Schicksals. Von der geglückten Wechselseitigkeit der Mutter- und Vater-Kind-Beziehung hängt das Gelingen einer starken Identität des Menschen mit sich ab.

Diese Entfaltung zur menschlichen Selbstheit und Ganzheit in den Ursprungstagen der innigsten Gemeinschaft innerhalb der Familie ist durch nichts zu ersetzen noch nachzuholen und in ihrer Bedeutung für die Verwurzelung und innere Freiheit gar nicht zu überschätzen. Den Wert der Familie für die gesamte weitere Entwicklung des Kindes,

heute vielfach in Frage gestellt, angegriffen und negiert, anzuerkennen und zu stärken, ist existenznotwendig für den einzelnen Menschen, für ein Volk und für den Bestand des zukünftigen Europa.

Die so eingeleitete Identitätsbildung aber hat weiterreichende Bedeutung. Sie ist nicht nur Voraussetzung für jede Bindungsfähigkeit – sie empfängt ihrerseits aus weiteren Bindungen zusätzliche Stärkung. Eine Wechselwirkung entsteht. Die nun ermöglichte Verwurzelung des Menschen in seinen Ursprüngen – Heimat, Volk, Geschichte, Transzendenz – befestigt wiederum seine Identität noch umfassender, tiefer.

Verwurzelung in Landschaft, Heimat, Vaterland

Es gilt heute als verächtlich, unmodern, sentimental, als emotions-, schlimmer, als »revanche«-verdächtig, ja es erscheint manchen gefährlich nach Blut- und Boden-Ideologie zu riechen, wenn man der Bindung an die Heimat einen unvergänglichen Wert zuschreibt. Oft seltsamerweise denselben, die mit »Baum – ab? Nein danke!«-Aufklebern demonstrieren. Solche Verteufelung, gleich unter welchem Vorzeichen, erweist sich ihrerseits als Symptom der Wurzellosigkeit.

»Heimat«, althochdeutsch heimoti, heimodil für Wohnsitz eines Geschlechts, meint das Umfeld des elterlichen Zuhauses, in dem das Kind die Welt entdeckt, die ersten Beziehungen zu ihr gesponnen hat. Jenen Raum seiner Kindheit, in dem es mit tausend kleinen Erlebnissen eingelassen ist und der es mit seiner Landschaft, mit seinen Menschen, ihrer Sprache, ihren Gewohnheiten und Bräuchen geprägt hat und in ihm lebt.

Gewiß ist die Landschaft, ob sie als freie Natur vor seinem Elternhaus oder erst in näherem oder weiterem Umkreis beginnt, in besonderem Maße beteiligt, sich mit ihrem Licht, ihren Farben, Formen und Gestalten dem jungen Bewußtsein einzubilden und zur eigenen Innerlichkeit zu werden: zur inneren Landschaft, die der Mensch für immer in sich trägt und die – seien es weite Himmel, Ebenen und Meere, steile Bergwände und hohe Gipfel oder schattige Wälder und Seen – wo immer er sie findet, in verwandter Gegend oder Wiederkehr, in ihm anklingen, so daß er sich angerufen, wiederaufgenommen und heimgekommen fühlt. Was der Mensch im Getragensein durch seine Heimat unbewußt empfängt, was ihm als bewahrende, behütende, stärkende

Kraft aus der Geborgenheit, Vertrautheit, Sicherheit und Zuverlässigkeit des Hierhergehörens zuwächst, das empfindet bewußter, durch Abwesenheit und Sehnsucht gesteigert, aber erst, wer heimkehrt. Und wem Heimkehr verwehrt ist!

Gewiß gedeiht Heimatbewußtsein schwerer in der zunehmend zerstückelten und asphaltierten Kulturlandschaft und in der Menschenwüste der Großstädte als in Dorf und Land. Und doch ist es letztlich weder an Naturschönheit noch überhaupt an ländliche Gebiete gebunden. Ernst Moritz Arndt hat wohl das treffendste Wort dafür gefunden:

Wo dir Gottes Sonne zuerst schien, wo dir seine
Sterne zuerst leuchteten, wo seine Blitze dir zuerst
seine Allmacht offenbarten und seine Sturmwinde dir
in heiligem Schrecken durch die Seele brauseten,
da ist deine Liebe, da ist dein Vaterland!

Wo das erste Menschenauge sich liebend über deine
Wiege neigte, wo deine Mutter dich zuerst mit Freuden
auf dem Schoß trug und dein Vater dir die Lehren der
Weisheit ins Herz grub,
da ist deine Liebe, da ist dein Vaterland!

Und seien es kahle Felsen und öde Inseln,
und wohnen Armut und Mühe dort mit dir,
du mußt das Land ewig liebhaben; denn du bist
ein Mensch und sollst nicht vergessen,
sondern behalten in deinem Herzen!

Starke Heimatgefühle vermag selbst die so unpersönliche Stadt zu wecken, in die man mit allem Erleben von Kinheit an eingewachsen ist, die man als brennende Liebe zeitlebens mit sich trägt, zumal wenn sie – wie Dresden – in Flammen und Asche versank oder Heimkehr durch Grenzen, Mauern und Maschinenpistolen für immer verstellt ist. Im Heimweh erst wird Heimat und, welche Mächtigkeit ihr eignet, schmerzhaft bewußt. Mit »Heimweh« und »Heimsucht« bezeichnete als erster ein Arzt aus Basel 1678 jene Krankheit des Gemüts, die Schweizer Söldner in der Fremde zu befallen pflegte.

Rückbindung durch Volk, Sprache, Geschichte

Die Verwurzelung in der Heimat erhält ihren weiteren Horizont durch die Verwurzelung in Vaterland, Volk und Nation als den durch gemeinsame Sprache und Kultur, durch gemeinsames Geschick und Geschichte geschlossenen Schicksalsgemeinschaften.

Sie ist für die Bildung der Identität des europäischen Menschen von höchstem Rang. Denn erst die Erkenntnis und Anerkenntnis der völkischen und kulturellen Vielfalt und Vielgestalt der europäischen Nationen, Verständnis und Achtung für die anderen Volkspersönlichkeiten in ihrer Eigenart und ihrem Eigenwert ermöglichen ja den Zusammenklang, den ein mit sich selbst identisches Europa braucht.

Wissen wir noch, welche Bedeutung der Sprache für die Entwicklung der Persönlichkeit zukommt? Es ist nicht gleichgültig, in welcher Sprache und Denkungsart ein Mensch, ein Volk heranwachsen. Sprache ist kein auswechselbares System von Worthülsen. Sie ist Ausdruck der spezifischen Art des Denkens eines Volkes. Sie prägt das Bewußtsein schon jedes Kindes auf diese oder jene Art, mit der es hinfort seine Welt anblicken, erleben und formen wird. Eine Überfremdung der Sprache, verbunden mit einer von den Schulen im Zuge der Gleichheits-Ideologie geförderten Simplifizierung, Niveausenkung und Vulgarisierung, wie wir sie zur Zeit erleben, sind sehr ernstzunehmende Signale für die Erschlaffung der Selbstbehauptung, des jedem geistigen Einfluß Erliegens und der Selbstpreisgabe, die weitere Entfremdung und kulturelle Fremdbestimmbarkeit, vor allem aber die Primitivität des Denkens fördern.

Der Entwurzelte hat auch ein gestörtes Verhältnis zur Zeit, zu Dauer und Bestehen, zu Tradition und Geschichte. Hinzu kommt für die Deutschen die systematische Zerstörung des »metaphysischen guten Gewissens« und die Lust, ein schlechtes Gewissen zu schüren und am Brennen zu halten, die Elterngeneration generell mit Schuldvorwürfen zu knüppeln und die deutsche Geschichte insgesamt auf einen verbrecherischen Nenner zu bringen. Die fatale Neigung, sich von der Geschichte überhaupt abzuwenden, war die Folge. Schlimmer: die Weigerung, sich mit der eigenen Nation überhaupt zu identifizieren, sie zur Quelle unserer Bereitschaft für Einsatz und Hingabe, für das Zueinanderstehen und Opfer zu machen[11].

Es ist richtig, wie die Historiker feststellen: »Die Geschichte gibt der

Gegenwart keine Rezepte und kaum Lehren. Sie gibt Vorbilder«[12]. Obwohl nicht von der Hand zu weisen ist, daß Geschichte die Erkenntnis des eigenen Wesens und der Art anderer Völker wie der in ihnen liegenden Möglichkeiten fördert, die zu Gefährdungen und Fehlentwicklungen beitragen wie zur Stärkung und Behauptung ihrer Werte.

Mehr als Ereignisse und Geschehensabläufe sind es jene Vorbilder, in denen sich die besten Kräfte des eigenen Volkes und seine geistige Tradition verkörpern, die die Menschen suchen, nach denen vor allem die Jugend verlangt, denen sie nachzuleben wünscht und die in ihr leben, wirken, ihr Maßstäbe und Wegweisung geben und die ihre Persönlichkeit, ihre Identität formen.

Für die Existenz des Menschen und für seine Identitätsbildung ist es aber nicht gleichgültig, ob er sich selbst als ein in der Zeit und im Raum isoliertes Subjekt auf bloßem Schnittpunkt von endgültig Vergangenem und Beginnendem, in einer hintergrundlosen, ständig verrinnenden Gegenwart balancierend versteht und ohne »Rück-sicht« seine niemand und nichts gegenüber verantworteten Wege geht. Oder ob er sein schicksalhaftes, grenzenloses Gewachsen- und Verflochtensein in übergreifenden völkischen und geschichtlichen »Raum- und Zeitgestalten«[13] bejaht, die ihn aus hundert Wurzeln genährt und geformt haben, die in ihm wesen und durch ihn ausstrahlen und ihn als Glied und Teilhaber des Ganzen auch in Pflicht nehmen. Ob er das Gewesene und in ihm Wesende auch mit dem eigenen Leben verantwortet. Denn den in der Geschichte Verwurzelten geht seine Vergangenheit an, er hat mit seinem Leben auch seine Toten, seine Ahnen, zu verwalten, um authentische Zukunft gestalten zu können.

Rückbindung in der Wertewelt unserer ältesten Vergangenheit

Doch wovon Europas Erneuerung und eine authentische Identität im besonderen abhängen, das liegt für uns jenseits einer – scheinbar unüberwindlichen – Schranke der Vergessenheit und des Verschweigens.

Wir befragen die Kulturen der Sumerer und der Inkas nach ihren Ursprüngen, nach Bedeutung und Einordnung ihrer Zeugnisse. Wir betreiben – mehr als sie selber – einen Kult mit den alten Ägyptern,

betrachten fasziniert die Mumienmasken ihrer vor Jahrtausenden verstorbenen Könige, verfolgen mit heißem Atem die Wandlungen der Bestattungsriten ihrer Pharaonen und was sie uns über ihre Götter, ihre Gedanken von Leben, Tod und Unsterblichkeit sagen. Wir bewundern enthusiastisch die sich ihrer Ursprünge und ihrer Herkunft bewußten Juden und ihre zielbewußte Orientierung an ihren ältesten Ahnen, die sie zum Kompaß für ihr Handeln in der Gegenwart machen, wie Israel dies mit großem Eifer tut. Wir wissen über die Vorfahren zeitlich und räumlich entlegener Völker besser Bescheid als über unsere eigenen Voreltern – und wollen von ihnen nichts wissen.

Dichtes Dunkel bedeckt die Geschichte Europas, bevor die christliche Mission ihr Licht in die düsteren Wälder Germaniens brachte. Wir haben den Abscheu der Sendboten Roms vor der heidnischen Verworfenheit und ihren Zorn über die »Halsstarrigkeit des unbelehrbaren Volkes« (Bonifatius) gegenüber der christlichen Lehre, der christlichen Gedankenwelt, den christlichen Werten übernommen und, von ihrer Kulturlosigkeit nachhaltig überzeugt, uns schamhaft ein näheres Hinsehen auf sie tunlichst versagt. Und haben uns mit diesen Karikaturen ihres Menschenbildes und ihrer Menschlichkeit zufrieden gegeben. Daß es das Dritte Reich war, das allzu stürmisch nachzuholen versuchte, was tausend Jahre voreingenommener Schmähung und christlicher Intoleranz den ungetauften Teufeln des unerleuchteten Mittel- und Nordeuropas verweigert haben, hat unsere armen Großeltern mit noch stärkerem Makel behaftet, unsere Erinnerung an sie vollends blockiert und die Beschäftigung mit ihnen in die Nähe des Strafwürdigen gerückt. Ein solches Plädoyer für eine Rücknahme ihrer Ausweisung aus der anständigen Gesellschaft muß daher leider heute erst recht auf anklagendes Fingerzeigen der deutschen Öffentlichkeit gefaßt sein.

Können wir nicht endlich die kindische Schmoll- und Trotzhaltung ablegen und auf die naturwidrige, jeder Vernunft und Menschenwürde spottende Amputation der eigenen Wurzeln unserer Existenz, ohne die wir alle gar nicht lebten, verzichten? Gelingt es uns nicht, ein sämtlichen anderen Kulturen und Völkern selbstverständlich zugestandenes, unbefangenes Verhältnis zu unserer Geschichte und Geistesgeschichte in ihrer Ganzheit zu erlangen? Eine natürliche Haltung, um sachlich und eiferungslos die Gedanken- und Wertewelt Mittel-, West- und Nordeuropas in dem schließlich nicht wegzuradierenden Zeitraum vor

dem christlichen Abendland aus den Zeugnissen zu erhellen, wie reiche Quellen es gestatten?

Denn Europa braucht zur Gewinnung seiner eigenen Identität – über die jeweilige Verbundenheit der einzelnen Nationen mit ihrer Nationalgeschichte hinaus – die Rückbindung an die allen gemeinsame germanische Vergangenheit durch Kennenlernen der der Allgemeinheit ganz unbekannten, den mittelalterlichen Staaten und ihrer spezifischen Kultur vorangegangenen Gedanken- und Geisteswelt, ihrer Lebens- und Denkensart, ihrer religiösen, ethischen, sozialen Züge. Europa braucht das Bekennendürfen und Bewußtmachen dessen, was aus jener Zeit durch die Jahrhunderte ja trotz allem unzerstörbar in den Menschen an Denkweise, Charakter- und Lebenswerten unbewußt fortgelebt hat und uneingestanden noch heute in vielen Europäern wirksam ist. Europa braucht die Ausbildung eines gemeineuropäischen, sich an unseren eigenen ethnischen Ursprüngen anbindenden, sich auf sie ausweitenden und sich aus ihnen nährenden Bewußtseins ursprunghafter und schicksalhafter Zusammengehörigkeit. Erst dadurch erlangt die Identität des europäischen Menschen ihre volle, ihm bisher vorenthaltene Ganzheit und Authentizität.

Wiederkehr ehemaliger europäischer Wesensstrukturen

Daß dies nicht nur keine Utopie ist, daß in der Tat mächtige Wiederanknüpfungen an Strukturen der vorchristlichen, germanischen Geisteswelt sich bereits vollziehen, bereits an die Stelle abgelegter, jetzt als fremd und abgetan empfundener Auffassungen des zu Ende gehenden abendländischen Zeitalters treten, zeigt sich im Wandel des Vorbildes der Frau von der zu Gehorsam und Dienen verpflichteten Evastochter zur »eigenverantwortlichen weiblichen Persönlichkeit«, wie sie die germanischen Sagas an unzähligen Beispielen schildern, und im Wandel des Verhältnisses von Mann und Frau vom biblischen »Er soll dein Herr sein« zum germanischen »Mit- und Nebeneinander gleichrangiger und in die gleiche Richtung blickender Menschen männlichen und weiblichen Geschlechts«[14].

Gleichzeitig zeichnen sich im religiösen Bereich außerhalb und innerhalb der christlichen Kirchen mit ihren Theologen eigentümliche Übereinstimmungen untereinander und mit germanischen und griechi-

schen Strukturen ab: Wandlungen sowohl im Gottesverständnis – als Verlagerung vom alttestamentlichen, außerweltlichen und personalen Gottesbild zu einer vorsokratischen und germanischen Immanenz des Heiligen, Transzendenten, Göttlichen in der Welt und in der Seele – als auch im religiösen Menschenbild. Man spricht vom Menschen nicht mehr als vom schwachen Sünder, sondern von der auch im Menschen anwesenden göttlichen Wirklichkeit, die ihn mit allen Wesen des Universums verschwistert und für sie verantwortlich macht[15].

Diese im Denkstil übereinstimmenden Tendenzen in sehr tiefliegenden, nur schwer durch äußere Einwirkung veränderbaren menschlichen Bezirken deuten darauf hin, daß das gänzlich ungesteuerte, spontane Auftauchen uralter europäischer Strukturen in der gegenwärtigen Umbruchszeit kein Zufallsereignis ist. Es kündigt vielmehr reale Entwicklungsmöglichkeiten eines sehr lebensvollen und allmählich zu sich selbst findenden Europa an.

Unverzichtbare Gewinnung der transzendenten Identität

Doch das Wesentliche für eine ganzheitliche und kraftvolle Identität des europäischen Menschen fehlt. Kehren wir zur Mutter-Kind-Beziehung zurück! Sie ist Vorbedingung für alle Bindung innerhalb der verschiedenen Dimensionen und Felder des menschlichen Lebens, an denen er teilhat. Sie ist auch Vorbedingung für seine Bindung im religiösen Bereich, für seine transzendente Identität.

In dem Maß, in dem der Glaube an den christlichen Gott unglaubhaft wurde, verfiel mit der Ablehnung der christlichen Religion, die sich in ihrem angemaßten Absolutheitsanspruch als »die Religion« schlechthin ausgab, Religion überhaupt der Ablehnung. Irreligiosität, Nihilismus und Materialismus waren die durch jene irreführende christliche Selbstverabsolutierung verursachten, verschuldeten Folgen, an denen die heutige Menschheit des dem Christentum mehr und mehr entlaufenden Europa krankt, ohne zu einer neuen, seiner Eigentlichkeit entsprechenden Bindung im göttlichen Bereich gefunden zu haben. Hier liegen die tieferen Ursachen der allgemeinen Entkräftung Europas, des zunehmenden Schwundes seiner Willens- und Gestaltungskräfte, seiner »geistigen und seelischen Atrophien«[16], seiner Lethargie, seines Opportunismus und des nachtwandlerischen Krie-

chens zum geringsten Einsatz von Wagnis, Widerstehen, Veranwortung, von Anstrengung, Belastung, Leistung, seiner Unfähigkeit zu Pflichten und Opfern[17].

Der Mensch aber ist ein mehrdimensionales Wesen[18], das nicht ohne Gefährdung in einer materialistischen Schrumpfwelt innerlich bestehen, sich selbst verkürzen, sich von seinem metaphysischen Ursprung abtrennen kann. Zu seinem Wesen gehört es, Endliches und Unendliches, Zeitliches und Ewiges, Menschliches und Göttliches zu sein, die eine notwendige Einheit in ihm zu bilden – notwendig, um in vollem Sinne existieren zu können. Der Mensch, dem diese Einheit zerspalten ist, der sich vor der göttlichen Dimension verschließt, sie verleugnet, sich von ihr ablöst, sie bestreitet, der diese existenznotwendigen Wurzeln abschneidet, durch die ihm alle belebenden, nährenden, heilenden Kräfte des Seins zuströmen, verfällt der Enge und Angst, der Leere in sich und in der Welt, der Hoffnungs- und Trostlosigkeit des Nichts mit allem Hunger und allen Süchten, Stürzen in Krankheiten und Selbsttötung.

Die in den ersten Lebenstagen und Jahren gelungene Bindung und Geborgenheit wie die damit erworbene Identität gibt dem Menschen die innere Freiheit, die Grenzen des Ichs zu übersteigen auf die Dimension der göttlichen Wirklichkeit in der Seele und im gesamten Universum hin, schenkt erst die Möglichkeit von Geborgen- und Gehaltensein in der Tiefe des Seins, aus dem dem Menschen die Fülle des Lebens und jene schöpferischen Potenzen kommen, die in sein Fühlen, Denken, Tun und Schaffen und in seine sittlichen Entscheidungen münden. Nur wer mit seiner transzendenten Identität durch Bindung im metaphysischen Bereich seine volle Identität, die Ganzheit seiner Persönlichkeit, gewonnen hat, wird die angstlose Beheimatung im Leben und innere Freiheit finden, da dann die Freiheit des Göttlichen in ihn hineinragt und seine Verantwortung in der tätigen Hingabe an die Welt begründet und aufruft[18].

Zukunft eines europäischen Europas

Dies wird der zu sich selbst kommende europäische Mensch zu erweisen haben: Es gibt keine Prädestination des Schicksals von Völkern, sei es durch geschichtliche Zwänge, sei es durch Naturgesetze,

keine biologische oder geistige Gesetzmäßigkeit ihres unvermeidlichen Welkens, Erstarrens, Sterbens. An den europäischen Völkern, an Europas einzelnen Menschen selbst liegt es, ob sie im Wiederfußfassen in den eigenen Ursprüngen, im Wiederanschluß an die Wurzeln ihres Wesens, in der Wiederherstellung einer festgefügten Identität fähig werden, neue geistige und seelische Kräfte zu entfalten und ihre kreativen Energien in der Schaffung eines europäischen Europa zu verwirklichen, das in der hochtechnisierten, hochindustrialisierten und höchstgefährdeten Welt auf der Basis einer Ethik der Freiheit und der Verantwortung, der Achtung der Menschenwürde und des Ungleichen wie der Ehrfurcht vor dem Leben in jeder Gestalt sich wieder erneuert und seine maßgebende Stellung in der Gemeinschaft der Völker wiedererobern wird.

Philosophie

Dr. habil. Armin Mohler

Die nominalistische Wende

Ein Credo

Diese Arbeit ist ein Versuch, jenseits der »Tendenzwende« eine Wende besonderer Art aufzuzeigen. Sie ist ein Versuch, die Axiome zu nennen, von denen – nach Meinung des Autors – rechtes Denken allein ausgehen kann.

»Die Konservativen sollten nicht soviel untereinander streiten« – das bekommt man immer wieder zu hören. Dem kann man zustimmen, soweit persönliche Unverträglichkeiten und Gereiztheiten gemeint sind. Die sollte man im Interesse der gemeinsamen Sache zurückstellen. Etwas anderes ist es hingegen, wenn das »Seid nett zueinander« vorwedeln soll, daß es diese »gemeinsame Sache« gar nicht gibt.

Das Graben-Erlebnis

Gut drei Jahrzehnte lang habe ich mich verleiten lassen, konservative Treffs und Tagungen zu besuchen. Daß dabei organisatorisch nie etwas herauskam, wäre noch zu verschmerzen – es ist ja ganz schön, von Zeit zu Zeit mit Gleichgesinnten, Gleichgestimmten zusammenzusein. Das Pech für den Besucher solcher Treffs ist jedoch, daß er gerade im Zeichen »konservativer Einheit« immer wieder auf Männer stößt, mit denen er sich zwar über einige vordergründige Feind-Entscheidungen einigen kann. Sobald man jedoch auf die »Grundfragen« kommt, wird ein tiefer Graben sichtbar. Das ist nicht nur mein subjektives Erlebnis; ich weiß, daß es vielen so geht.

Man muß sich daran gewöhnen: »konservativ« ist ein zu weites Gewand. Politische Büttenredner nützen das schon lange aus. Es ist ihnen ein leichtes, jede Gruppe der Gesellschaft, jede Organisation, jede Person als »konservativ« zu loben oder zu entlarven: das Bewahren ist nun einmal eine Grundeigenschaft des Menschen. *Politisch* wird das erst mit der Feststellung, daß *verschiedene* Menschen sehr *verschiedenes bewahren* wollen. Wenn der Konservative A den Konservativen

B des »Scheinkonservatismus« bezichtigt, so heißt das einfach, daß B etwas anderes bewahren will als A. Es tut mir leid: mehr *kann* es nicht heißen.

Nun ist »schein-« oder »pseudokonservativ« nicht das einzige Wort, mit dessen Hilfe sich Konservative von Konservativen abgrenzen wollen. Die Reihe der Trenn-Vokabeln ist recht lang: ideologisch, totalitär, rechts, rechtsextrem, links, liberal, liberalkonservativ, faschistisch, nazistisch, reaktionär, Abendländler und so fort. Jeder von uns hat mal einen andern mit einer dieser Vokabeln vor die Tür zu stellen versucht. Willi Schlamm hat sogar das Schimpfwort »Catalinarier« erfunden (erfunden, weil mit dreimal »a« geschrieben). Dann gibt es Unterscheidungen aus dem geographisch-geschichtlichen Bereich; sie sind der Sache nach etwas differenzierter: etwa der Gegensatz von süddeutsch/katholisch und norddeutsch/protestantisch, von fritzisch/kleindeutsch und theresianisch/großdeutsch, oder Bezeichnungen mit so charakteristischem historischem Klang wie nationalliberal oder deutschnational. Auf Vollständigkeit kommt es dabei nicht an.

Unvermeidliche und vermeidbare Gräben

Verschiedenartigkeit ist an sich noch kein Schaden. Das gleichförmigere Lager ist nicht immer das stärkere. Aber auch der Föderalismus sollte nicht zum Glaubenssatz werden. Es kommt auf die Situation an. In jeder geschichtlichen Situation gehört zu den die Lage klärenden Unterscheidungen die *Trennung zwischen fruchtbaren Spannungen und schädlichen Spaltungen*. Der politische Spürsinn bewährt sich in der genauen Feststellung dieser Grenze.

Unabhängig von dieser Unterscheidung des »fruchtbaren« und »schädlichen« ist diejenige zwischen *unvermeidlichen und vermeidbaren Gräben*. Ein amerikanischer Konservativer mag uns in seiner Wesensart noch so nahestehen – uns trennt von ihm, daß er amerikanische Politik und nicht deutsche Politik machen muß. Daran können weder er noch wir etwas ändern– auch daran nicht, daß amerikanische Politik und deutsche Politik in der heutigen Situation und in den wirklich entscheidenden Dingen in verschiedene Richtungen gehen müssen. Das Unvermeidbare dieses Sachverhaltes gibt ihm auch seine

»Objektivität«: man braucht sich nicht zu hassen – selbst wenn man einmal unerbittlich aufeinanderstoßen müßte.

Bei der Unterscheidung jener zwei Denkarten, von denen in diesem Aufsatz die Rede ist, verhält es sich genau umgekehrt. Welcher von beiden Denkarten man anhängt, scheint nicht zwangsläufig zu sein; keine geschichtlich-geographische Situation nötigt dazu und wohl auch keine Erbanlage. Die Entscheidung für die eine oder die andere scheint völlig frei zu sein. So erleben wir einen Graben dieser Art mit Leidenschaft, ja mit Haß und Wut oder wenigstens mit Verachtung. Denn dann können ja nur böser Wille oder allenfalls Denkfaulheit (Doderer würde sagen: »Apperzeptionsverweigerung«) der Grund sein, wenn der andere eine Denkart pflegt, die schädlich oder gar tödlich ist.

Die beiden Denkschulen

Seit langem schon mühe ich mich, den »Konflikt der Konflikte« im konservativen Lager aufzuspüren. Welches ist der Gegensatz, der dieses Lager lähmt, es nicht zu einer beseelten Einheit werden läßt? Manche sehen die Schwäche des deutschen Konservatismus von heute darin, daß er sich nicht mit der ihm von der Geschichte (und der Geographie) vorgegebenen Ordnung identifizieren will. (Belassen wir es vorerst bei dieser etwas vagen Formulierung.) Wenn das so ist, so führt es auch nur auf jene Spaltung in zwei grundverschiedene Denkarten zurück, von der hier die Rede sein soll.

Diese Spaltung ist bei den »Axiomen« aufzusuchen – bei jenen nicht weiter bezweifelten Voraussetzungen, von denen unser Denken ausgeht. Offensichtlich gibt es zwei verschiedene »Familien« von Axiomen, die zu ganz verschiedenen Denkarten führen. Früher habe ich diese beiden »Denkfamilien« in ihrer verschiedenen Auffassung der Zeit (lineare Zeit – kyklische Zeit) zu erfassen gesucht; andere haben sie nach der verschiedenartigen Sicht des Menschen unterschieden. Beides ist auf der richtigen Spur. Noch näher hin führt uns allerdings die Frage nach dem »Gesamtverhältnis« (scheußliches Wort, ich weiß) zur Welt – d. h. nach dem Grundverhalten gegenüber der Wirklichkeit, von dem die Sicht der Zeit und die Sicht des Menschen schon einzelne Ausfaltungen sind. Von diesem Grundverhalten soll hier die Rede sein.

Anstoß zum vorliegenden Text ist – wie könnte es anders sein – ein

konservativer Treff (zu meiner Entschuldigung: es war zugleich der runde Geburtstag eines Freundes). Ich sitze dort Thomas Molnar gegenüber, den ich persönlich gern mag, aber in seinen Gedanken unausstehlich finde. Er nimmt mich bald maliziös aufs Korn: »In letzter Zeit machten Sie immer wieder Andeutungen über zwei grundverschiedene geistige Typen bei den Konservativen, die Katholiken und die Existenzialisten . . .« Ich korrigiere: »Nicht von ›Katholiken‹ habe ich gesprochen, sondern von ›Katholen‹. Diese absichtlich verschwommene Bezeichnung habe ich verwendet, weil der Fall etwas kompliziert ist: zu den Katholen sind auch Nichtkatholiken zu rechnen, und nicht jeder Katholik ist ein Kathole.« Molnar schaut kritisch; offensichtlich schluckt er die gewundene Definition nicht. Ich schiebe drum nach: »Wir können von Universalisten und Nominalisten sprechen – das ist genauer und nüchterner.«

Das Schema

Was mit »Universalismus« und »Nominalismus« in der Geschichte der Philosophie gemeint ist, mag aufschlußreich sein, doch scheint es uns zum Verständnis des hier Gesagten nicht notwendig zu sein. Der von uns angepeilte Gegensatz ist nämlich nicht bloß eine Angelegenheit der Theologen des 12. bis 14. Jahrhunderts; vielmehr bestimmt er unterirdisch bis heute die Entwicklung des Denkens, auch wenn manchmal für ihn andere Bezeichnungen verwendet wurden. Oder wenn er als bewegende Kraft überhaupt nicht in das öffentliche Bewußtsein tritt. Gleichwohl können wir an diesem Punkt nicht der Versuchung widerstehen, ein Gedicht von Alfred Andersch zu zitieren, das sich auf die mittelalterliche Situation bezieht, in ihr aber das, was uns angeht, aufleuchten läßt.

Sagen wir es zunächst skizzenhaft, in summarisch raffenden Strichen. Der *Universalist* glaubt, daß der Wirklichkeit eine geistige Ordnung zugrundeliegt. Für ihn gibt es Allgemeines (»Universalien«), das dem Einzelnen vorausgeht und es umschließt – Allgemeines, aus dem das Einzelne ableitbar ist. Für den *Nominalisten* hingegen gibt es nur Einzelnes, Besonderes. Die Allgemeinbegriffe sind für ihn Namen (lat. nomina), die der Mensch dem Einzelnen, Wirklichen nachträglich verliehen hat – nur »flatus vocis«, stimmlicher Hauch also, wie die Nominalisten des Mittelalters sagten.

Alfred Andersch:
NOMINALISMUS
(Skizze zu einem historischen Roman)

eines morgens im frühling
des jahres 1100
beendete er seine arbeit
an einem krug
aus weißer erde
den er brennen aber
nicht glasieren würde
schob ihn aber nicht mehr
in den brennofen
hob auch kein neues stück lehm
auf die töpferscheibe
sondern tat mundvorrat
in seine tasche
verließ saint césaire
und wanderte
zwanzig tage lang
durch die wälder
sich vor den rittern verbergend
nur manchmal eine einsiedelei aufsuchend
oder ein verstecktes kloster

weil er gehört hatte
daß in paris ein mann namens
rocellin lehrte
die begriffe seien nichts als
flatum vocis
ein stimmlicher hauch
und in wirklichkeit
gebe es nur die
einzeldinge
sachen

dies schien ihm
seine existenz

zu rechtfertigen
wenn er bedachte
daß von ihm
nichts
übrig bleiben würde
als ein paar töpfe
aus dem saintonge

(Aus »empört euch der himmel ist blau
Gedichte und Nachdichtungen 1946–1977«
von Alfred Andersch, Zürich 1977, Diogenes Verlag.)

Überprüfen wir das Gesagte am Lexikon, was immer einen guten Schnitt gibt. Für den Brockhaus von 1932 ist der Nominalismus »die Ansicht, nach der den allgemeinen Bestimmungen (Gattungen und Arten), mit denen man in der Wissenschaft wie im täglichen Leben die Dinge bezeichnet, kein wirkliches Sein zukommt. Für den strengen Nominalismus sind diese Bestimmungen nur gemeinsame Namen für mehr oder weniger ähnliche Dinge.« Der Brockhaus von 1971: »Der strenge Nominalismus leugnet das Bestehen von Allgemeingegenständen des Erkennens (Universalien) und läßt nur Allgemeinbezeichnungen durch Worte (Namen, Stimmlaute, ›flatus vocis‹) oder schematische Vorstellungen gelten, deren Bedeutung allein durch sinnliche Einzelvorstellungen gegeben ist. Real ist demnach nur der sinnlich wahrnehmbare Einzelgegenstand, der allein erkennbar ist.« In den letzten vier Worten ist das Problem enthalten.

Die Irrtümer mit der »Ordnung«

Die nächsten Schritte müssen langsam getan werden: sie führen über das Feld, auf dem die Irrtümer entstehen. Der Universalist glaubt, daß der Wirklichkeit eine *Ordnung* zugrunde liegt. Das aber kann der Nominalist durchaus als Möglichkeit anerkennen. Wieso sollte er nicht? Es bleibt ja durchaus unverbindlich. Er kann diese Ordnung »x« nennen; genauer zu bezeichnen vermag er sie nicht. Was ist überhaupt eine »Ordnung«? Das ist eines jener großen Worte, die wir als Waffe verwenden, ohne zu wissen, was sie genau heißen.

Was macht eine Ordnung aus? Ist sie dasselbe wie »Gesetzmäßigkeit«? Dann wäre ein Merkmal von Ordnung, daß sich etwas wiederholt. Wäre die Ordnung dann identisch mit Rhythmus? Wenn wir der Wortgeschichte nachgehen, so finden wir, daß im mittelalterlichen Weltverständnis das lateinische Wort ordo »die Hinordnung alles ›Irdischen‹ auf Gott als Endzweck« meinte (so Hoffmeisters »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« von 1944). Wenn ich unter meinen Sachen »Ordnung mache«, so heißt das, sie so zu verteilen, daß ich sie gleich zur Hand habe, wenn ich sie brauche. Wer aber hat die Wirklichkeit als Ganzes auf sich zugeordnet? Man kann geradesogut »x« wie Gott sagen. Die Franzosen wissen bekanntlich so schön, wann sie aufhören müssen zu denken; im Larousse von 1963 ist ordre nüchtern definiert als »regelmäßige Anordnung der Dinge im Verhältnis zueinander«.

Der Universalist glaubt jedoch, daß der Wirklichkeit eine *geistige* Ordnung zugrunde liegt. Damit ist gemeint, daß die Ordnung, welche die Welt durchwaltet, analog zum menschlichen Geist vorzustellen sei. Auch das kann der Nominalist noch durchaus als Möglichkeit zulassen: die Analogie mag vorhanden sein, nur wird der Mensch durch seine Endlichkeit daran gehindert, mit seinem Geist die Ordnung der Wirklichkeit nachzuvollziehen. Nach Meinung des Nominalisten läßt sich menschlicher Geist mit der Wirklichkeit nie zur Deckung bringen. Er verachtet den Geist nicht, doch traut er ihm nicht mehr zu als die Fähigkeit, in den als Ganzes unüberschaubaren Dschungel der Wirklichkeit (»Dschungel« von uns aus gesehen!) einzelne Schneisen zu schlagen – aus der chaotischen Wirklichkeit einzelnes herauszugreifen und es zu einer überschaubaren, in sich geschlossenen und für sich ausdrucksfähigen Form zu gestalten. Das ist der Sinn von Gottfried Benns immer noch nachhallenden Worten (aus der »Rede auf Marinetti«) über »das Strenge, Resolute, . . . das Gerüsthafte des Geistes, der an seinen Welten arbeitet«, über »die definitive moralische Entscheidung gegen reinen Stoff, Natur, Chaos, Rücksinken, Ungeformtes«.

Die Überlegenheit des Universalismus

Der Universalist begnügt sich aber nicht mit der Annahme (oder der Ahnung) einer geistigen Ordnung der Wirklichkeit – er nimmt darüber hinaus für sich in Anspruch, diese Ordnung verstanden zu haben, ja sogar: sie definieren, formulieren, in Worten aussprechen zu können. Er ist der Meinung, man müsse nur klar und scharf genug denken, um das Denken mit der Wirklichkeit zur Deckung bringen zu können. (Der Brockhaus von 1932 ist sehr universalistisch, wenn er Ordnung definiert als »das sinnvolle und *verstehbare* Beieinandersein *aller* Gegenstände im Erleben und in der Welt«.)Hier aber fängt der Unfug an.

Der ganze Streit um Universalismus und Nominalismus ist daraus entstanden, daß der Universalist der Versuchung nicht widerstehen kann, sich bei seinem Handeln auf jenes Zusammenfallen von Denken und Wirklichkeit zu berufen: wenn er handelt, so tut er das nicht in seinem eigenen Namen oder dem seiner Familie, seines Stammes, seiner Nation oder einer anderen Form menschlicher Endlichkeit – nein, er tut es im Namen des »Ganzen«, im Namen der universalen Ordnung. Er tut es im Auftrag, und zum Auftrag gehört die Bekehrung derer, welche das Ganze noch nicht erkannt haben. Der andere ist für den Universalisten nicht einfach einer, der etwas anderes gestaltet, nämlich *sein* Besonderes, das sich von *meinem* Besonderen unterscheidet – er ist vielmehr der, der das Falsche tut.

Damit keine Mißverständnisse entstehen, stelle ich hier ausdrücklich Folgendes fest: zweifellos ist der Universalismus als Prinzip dem Nominalismus überlegen. (Man nehme das »im Prinzip« zur Kenntnis.) Was gäbe es Größeres als ein Denken, das die Wirklichkeit als Ganzes durchschaut und überblickt, jedem einzelnen seinen Platz in diesem Ganzen zuzuordnen weiß und uns in jeder Situation sagt, welches Richtige wir zu tun haben. Verglichen mit einem solchen Denken kann ein Denken, das bloß einzelne Stücke der Wirklichkeit in den Griff bekommt und deren Zusammenhang mehr ahnt als weiß, in der Tat nur das Geringere, das Unterlegene sein.

Zur Vermeidung der üblichen Mißverständnisse muß ich jedoch noch ein Zweites ausdrücklich feststellen. Und mit dieser Feststellung gelangen wir zu dem Punkt, auf den es allein ankommt und von dem aus der Problemkomplex Universalismus – Nominalismus überhaupt

erst angegangen werden kann. Also: *der Universalismus ist überlegen nur in der Theorie, nur im Anspruch – in Wirklichkeit hat es ihn bisher nie gegeben.*

Die Ruinenstraße

Der lange Weg der Geschichte wird gesäumt von seltsamen Ruinen. Es sind bizarre Bauten von mächtigem Herrschaftsanspruch, mit einzelnen gelungenen Teilen, aber keiner dieser Bauten ist fertig geworden. Es sind die Ruinen jener in der Geschichte immer wieder auftauchenden Denksysteme, welche in Anspruch nehmen, auf jede Frage die einzige, richtige und umfassende Antwort zu haben. Der Marxismus ist nur eine der letzten Ruinen in der Reihe, aber sein Fall kann für alle anderen stehen. Er ist das Produkt eines etwas zu gescheiten Menschen, dem an einem konkreten Stück geschichtlicher Wirklichkeit einige überraschende Analysen und Deutungen gelungen waren und der dann der Versuchung nicht widerstand, diese Teilerkenntnisse für jede geschichtliche Situation und für jeden Menschentyp zu verallgemeinern. Und seine Anhängerschaft holte sich Marx bei jenen (teilweise auch recht gescheiten) Menschen, die eine Fahrt ins unvermessene Gelände mit ihren Überraschungen scheuen und einen starren Fahrplan haben wollen. Hinter jeder universalistischen Heilslehre, sei sie inhaltlich noch so verschieden vom Marxismus, steckt das gleiche Modell wie das hier flüchtig skizzierte.

Etwas macht den Umgang mit Universalisten besonders schwierig. Meist ahnen sie mehr oder weniger deutlich, wie sehr ihr hoher Anspruch in der Luft hängt, wie sehr ihr angeblich komplettes System nur eine Schaufassade ohne wirklichen Bau und wirkliche Fundamente dahinter ist. Jene selbstsicheren Zeiten sind längst vorbei, in denen Universalisten zuzugeben wagten, daß die Axiome ihrer Lehre willensmäßig *gesetzt* waren – jene Zeiten, in denen offen gesagt wurde: diese Sätze sind verkündigt worden, und ihr habt sie zu glauben, erst von da ab dürft ihr denken.

Zum mindesten in der liberalen Welt (neuerdings wohl aber mehr und mehr auch in der kommunistischen) wird es zum »Krampf«, noch auf der Verkündigung zu beharren. Sofern keine Irrenhäuser und Gulags bereitstehen, um Verkündigungs-Unwillige abzusondern,

bleibt ein recht privates Wüten der Verkündigung übrig (im Westen noch ein wenig von gesellschaftlichem Druck unterstützt). Ich erinnere mich des Schauspiels, das Erich Voegelin (neuerdings: Eric Voegelin) während einiger Nachkriegsjahre in München bot, als er dort einen Lehrstuhl für Politische Wissenschaft innehatte. Man war fasziniert von der hohen Intelligenz und den blendenden Einfällen dieses Mannes, und zugleich war man abgestoßen von den rüpelhaften Beschimpfungen, mit denen er sogar seine Vorlesungen spickte. (Daher beim nichtindoktrinierten Teil der Studenten die spöttische Gleichung Politikwissenschaft = Schimpfwissenschaft.) Was war die Ursache dieser Unausgeglichenheit? Voegelin reagierte damit auf die spürbare Weigerung eines Teils seiner Zuhörer, die für die antike Polis entworfene »Politik« von Aristoteles auch als Regelbuch für die Massengesellschaft der technischen Zivilisation ohne jeden Abstrich zu akzeptieren.

Masken der Überlegenheit

Die Art, in welcher der Universalist sein Unbehagen übertönen und das (jeweilige) System durchsetzen will, ist je nach Temperament und Charakter verschieden. Nicht jeder wird es in der rüden Watschen-Manier von Voegelin versuchen. Ein Kulturdandy beispielsweise wird sein »Gesamtwissen« in impressionistischer Manier andeuten: »Wie wir schon von Vergil wissen – es ist ja auch Ihnen bekannt, daß – bereits Horaz sagte . . .« – wobei kein Satz zu Ende geführt, dafür aber immer ein erlauchter Kreis von »Wissenden« angedeutet wird, dem man doch sicherlich auch einmal (nach vorheriger Bewährung wohlverstanden) angehören wolle. Andere wieder – z. B. Thomas Molnar – versuchen es mit weltmännischer Ironie, durchzogen von Campus-Kameraderie: »Lieber Mohler, Sie werden doch nicht – bei aller Wertschätzung Ihrer Eigenwilligkeit, um nicht zu sagen Eigensinn . . .«

Da ist der Moralist wesentlich unangenehmer, der mir eindringlichen Auges klar machen will, daß der Verzicht auf Universalismus »direkt nach Auschwitz« führe. Er ist von seiner moralischen Aufgabe so überzeugt, daß er gar nicht hinhören wird, wenn ich ihm zu zeigen versuche, daß nur universalistisches Denken (das es auch im Nationalsozialismus gab) dazu verleiten kann, abstrakte Kategorien von zu Vernichtenden aufzustellen; er war auf der andern Seite, drum wird er

nicht zugeben, zu welchen Schlächtereien sein eigener Universalismus geführt hat.

Ebenfalls penetrant, aber doch weniger fanatisch ist der pädagogisch Durchdrungene, der davon überzeugen will, daß man dem Marxismus »ein ebenso geschlossenes System gegenüberstellen« müsse. Die Faszination des Marxismus beruhe darauf, daß er »auf alles eine Antwort hat«. Wird er auf den Einwand hören, daß der Marxismus nur dann auf alles eine Antwort hat, wenn man zuvor seine Axiome akzeptiert, und daß nur derjenige von Marxisten »in Grund und Boden diskutiert wird«, der sich auf die marxistischen Prämissen einläßt? Die Stärke des Marxismus ist gar nicht sein Denksystem (das von tausend Marxisten vielleicht einer überblickt), sondern seine Kunst, die Ressentiments zu bündeln und in eine bestimmte Richtung zu lenken. Dafür genügen Reizwörter, einige geschickt montierte Feindbilder. Mit einem »kompletten Denksystem« hat das nur in der marxistischen Propaganda zu tun. Das über den Marxismus Gesagte gilt auch hier stellvertretend für alle universalistischen Systeme – wirklich für alle.

Am ehesten kann man sich noch mit demjenigen Verteidiger des Universalismus verständigen, der den »gesunden Menschenverstand« voranstellt: »Gewiß, das ›ich weiß, daß ich nichts weiß‹ mag auch für uns gelten. Aber wir dürfen das nicht zugeben. Wenn wir auf ein universalistisches System verzichten, so kommt alles drunter und drüber – keiner weiß dann mehr, woran man sich halten kann und was man tun muß . . .« Es ist einleuchtend, weshalb man sich mit einem solchen »Universalisten« noch am ehesten verständigen kann. Im Grunde hat er schon nominalistischen Boden unter die Füße bekommen. Er glaubt nicht mehr an die schroffe Gegenüberstellung von Universalismus und Nominalismus; vielmehr sieht er – wie wir –, daß sich bloß universalistischer Anspruch und nominalistische Einsicht in die Beschränkung des Menschen gegenüberstehen.

Von der Beschränkung zum großen Ausholen

»Beschränkung« – das tönt recht resigniert. Und wirklich müssen wir uns zunächst daran gewöhnen, daß die Spannung zwischen universalistischem Anspruch und nominalistischem Verhalten, die für unsere Situation kennzeichnend ist, eine eigenartige Mischlandschaft geschaf-

fen hat. Abstrakte Impulse und Eingriffe, die beim Konkreten ansetzen, ja vom Konkreten ausgehen, verschränken sich zu einem bunten, fast wirren Teppich. Das »Weiterwursteln«, das manche Skeptiker für den Inbegriff menschlicher Tätigkeit halten, ist nichts anderes als ein Handeln aus der Erfahrung heraus, daß die universalistischen Regeln, welcher Färbung auch immer, an der Wirklichkeit scheitern. Sieht man genauer hin, so ist übrigens das Wursteln gar nicht so zufällig und willkürlich, wie es zunächst scheinen mag.

Die Verhaltensforschung hat uns auf regulierende Kräfte aufmerksam gemacht, die nicht der Abstraktion, sondern unserer Einbettung in die konkrete Wirklichkeit entspringen. Auch wenn wir den Gesamthaushalt der Wirklichkeit nicht durchdringen, so haben wir doch Organe, um auf jene Lenkung aus dem Konkreten, Besonderen her zu reagieren. Das ist nicht Dumpfheit – Alain de Benoist hat mit Recht darauf hingewiesen, daß es dem Menschen freisteht, den Wink aus dem Konkreten *nicht* zu befolgen. Auch wenn unsere Intelligenz nicht rundherum greift, so reicht sie doch sehr weit. Mit Alles-oder-Nichts jedoch kommt man in der Wirklichkeit nie weiter. Wer etwa meint, eine Ethik sei nur aus einem universalistischen Denksystem, etwa einer Religion dieser Struktur, ableitbar, der kann sich ebenfalls von der Verhaltensforschung darüber belehren lassen, daß auf Abstraktionen sich berufende Ethiken nur halten, wenn sie der »Natur« des Menschen nicht querlaufen. (Wobei wir die Abstraktion »Natur« mit dem nötigen nominalistischen Vorbehalt verwenden.)

Das ist ein sehr summarisches Modell unserer Sicht der Wirklichkeit. Mehr ist in einer solchen, der Flurbereinigung dienenden ersten Skizze nicht möglich. Es bedarf insbesondere noch einer beharrlichen Anstrengung, um zu zeigen, inwiefern es für den Nominalisten überhaupt noch »Gesetzmäßigkeiten« oder etwas Vergleichbares geben kann. Oder mit anderen Worten: warum es nicht bloße Willkür oder Laune ist, wenn ich als Nominalist etwas Bestimmtes tue oder nicht tue.

Auf jeden Fall sind wir die bisherigen Schritte langsam und mit einer vielleicht enervierenden Pedanterie gegangen. Alles fruchtbare Denken in unserer Zeit ist ein Versuch, den Engpaß zu passieren, der aus dem Toten Meer der Abstraktion in das fruchtbare Land des Wirklichen mit seinen Unebenheiten, seinen Unabsehbarkeiten und seinen Überraschungen führt. *Vor* dem Engpaß kann man sich einigermaßen

klar ausdrücken, weil dort das Erstarrte feste Schatten wirft. *Diesseits* des Engpasses ist das schwierig; hier ist ja alles neu, weil es stets ein Einzelnes, Besonderes ist. Einige Schneisen kann man ziehen, mehr nicht. Dabei will ich mich bemühen, nicht ins Stammeln oder in den Verkünderton zu geraten, will lieber zuwenig sagen als zuviel.

Das Bild vom Engpaß sollte auf jeden Fall verständlich machen, daß das »Kritische«, Abbauende am Nominalismus uns nicht Selbstzweck ist. Zur Zerstörung der Abstraktionen ist es gut. Ist der Engpaß einmal passiert, so erfahren wir, daß die »Einsicht in die Beschränkung des Menschen«, von der gesprochen worden ist, nur die eine Seite der nominalistischen Wende ausmacht. Auf der *anderen* Seite öffnet sie uns die Sicht auf große, bisher unserer Sicht entzogene Möglichkeiten des Menschen. Die Reduktion, welche der Nominalismus vornimmt – das sind die drei, vier Schritte, die einer zurückgeht, um einen Anlauf zu nehmen. Oder, um aus der sportlichen Terminologie in die militärische zu wechseln: sie ist Marscherleichterung, um schneller voranzukommen. Ich betone die nominalistische Wende nicht wegen der Erkenntnis, auch nicht um der »Ehrlichkeit« willen, sondern um des Lebens willen. Denn im Grunde gibt es für uns nur ein einziges Problem: wie wir der Dekadenz ein Ende machen, die unsere Welt ergriffen hat.

Keine Narrenhemden

Damit ist auch gleich gesagt, daß wir nicht daran denken, eines der Narrenhemden überzustreifen, welches die Universalisten für die nominalistischen Ketzer bereit halten. Zunächst ist deutlich zu sagen, daß der hier verfochtene Nominalismus nicht einfach eine Neuauflage jener »Abwehr der Ideologie« ist, wie sie für den deutschen Nachkriegskonservatismus zwischen 1945 und 1960 typisch war. Jener Anti-Ideologismus hatte eine an sich richtige Teil-Einsicht zum Vorwand genommen, um die höchst passive und beiläufige Rolle der Konservativen im Wiederaufbau-Elan der Adenauer-Zeit »philosophisch« zu verbrämen. Der Nominalist sieht nicht ein, weshalb er die Ideologie verketzern sollte; da er von ihr keine Wunder erwartet, kann er sie unbefangen verwenden. (Wir verstehen »Ideologie« nicht als Bezeichnung für »universalistische Lehre«, sondern in dem nüchternen Sinn, den Eugen Lemberg dem Wort gegeben hat.) Der Nomi-

nalist läßt sich nicht in das Kästchen »Irrationalismus« packen: er wendet seine Ratio an, wo er kann, und die Einsicht, daß ihm nur eine Partial-Rationalität, kein Gesamtdurchblick durch die Wirklichkeit möglich ist, macht ihn in dieser Anwendung nur sicherer.

Auch die anderen gewohnten Vorurteile gegenüber dem Nominalismus fallen in sich zusammen, wenn man auf dem beharrt, was Ansatz dieser Untersuchung ist: daß es nicht um eine Konfrontation von Universalismus und Nominalismus geht, sondern um die eines nie verwirklichten universalistischen Anspruchs und eines praktischen nominalistischen Verhaltens, das bewußter werden sollte, um wirklich fruchtbar zu werden. In dieser Perspektive erledigt sich der Vorwurf, daß der Nominalismus notwendig zu bloßem Empirismus und bloßem Okkasionalismus führe. Schließlich ersetzt er abstrakte Netze, welche die Wirklichkeit gar nicht zu fassen vermögen, durch ein Eingehen auf die konkrete, partielle Wirklichkeit, was mindestens strecken- und zeitweise zu Gliederung führt.

Ebenso erledigt sich aus dieser Perspektive der Versuch, dem Nominalismus die Schuld am modernen »Individualismus«, an der »Atomisierung« unserer Welt zuzuschieben. Dem nicht erfüllten Ganzheitsanspruch der Universalisten ist entgegenzuhalten, daß der Nominalismus zwar vom Allgemeinen weg und hin zum Besonderen, Einzelnen führt, dieses Einzelne aber nicht das isolierte Individuum zu sein braucht. Dieses Einzelne kann vielmehr eine Gruppe sein, ja ein Volk, das anders ist als das Volk daneben. (Der Nominalist sagt »anders«; der Universalist gerät in Versuchung, von »besser« oder »schlechter« zu reden.) Das vereinzelte Individuum, die zu bloßem Material gewordenen lebenden Dinge sind vielmehr das Produkt der herrischsten universalistischen Lehre, welche die neuere Geschichte kennt: des Christentums. Dafür ist der Nachweis oft genug, auch von Christen selbst, geführt worden; er braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Es ist nun allmählich Zeit, über das hinaus, was der Nominalismus *nicht* ist, zu sagen, was er *ist*. Was wir dazu sagen, suchen wir in nominalistischer Bescheidenheit zu tun. Es wird hier nicht der Anspruch erhoben, eine Summa – wie sie den Universalisten so teuer ist – zu errichten. Nach der Methode »pars pro toto« werden vielmehr drei Schneisen gezogen oder vielmehr gehauen. Wir tun dies in der Meinung, daß der Teil für uns, da wir nicht der liebe Gott sind, wirklicher ist als das Ganze.

Erste Schneise:
Die nominalistische Wende gibt der Welt ihre Farbe zurück

Wer den Engpaß passiert hat, sieht die Welt nicht in anderen Farben – er sieht sie überhaupt erst in Farben. Solange er sie durch die universalistische Brille sah, war alles grau, denn kein Ding war es selber, sondern es war auf einen abstrakten Hintergrund bezogen. Es deutet nur auf etwas hin – es war nicht. Nach der nominalistischen Wende ist jedes Ding prall sich selber, nicht bloß der Schatten von etwas dahinter. Damit aber ist die lähmende Frustrationskruste aufgesprengt, welche während der Herrschaft der universalistischen Systeme allmählich für unsern Blick die Wirklichkeit überzogen hatte.

Der Philosoph, dem ich nach Schopenhauer und Nietzsche am meisten verdanke, der junge Franzose Clément Rosset (Jahrgang 1939), hat eines seiner Bücher »Le réel et son double« (1976 bei Gallimard) betitelt. Wie soll man das übersetzen? »Das Wirkliche und seine Dublette« oder »Die Wirklichkeit und ihr Doppelgänger«, »... ihr Stellvertreter«? Oder gar, was nach Langenscheidt auch geht, »Das Wirkliche und sein Oberaufseher«? Der Nizzaer Assistenz-Professor, der mit drei ungenierten Schriften über Schopenhauer diesen großen Mann von seinem Bayreuther Nirwana-Image befreite, hat mit der Formel »Le réel et son double« sehr genau die Krankheit benannt, die so lange unsern Geist befallen hatte: daß nämlich jedes Ding etwas anderes bedeuten solle – womit sich alle Substanz in ein Spinnennetz von Beziehungen auflöst, das allenfalls noch Gedankengespenster fängt, aber sicher keine lebendigen Wesen mehr.

Noch einmal: es geht hier nicht einfach um Erkenntniskritik. Die sogenannte »bloße Philosophie« hat, mindestens in diesem Fall, ganz konkrete, handfeste Folgen. Beispielsweise kann sich nach der nominalistischen Wende keiner mehr in die so bequeme Gesinnungsethik flüchten und sich vor der Verantwortung für sein Tun (oder Nichttun) durch die Berufung auf Abstracta drücken. Es gilt dann nur noch die Veranwortungsethik, in der das allein zählt, was einer in seiner konkreten Situation auch wirklich tut (oder nicht tut). Es wird dann nicht mehr möglich sein, alles, was getan wird, an idealen Entwürfen oder unerfüllbaren Forderungen zu messen – und so zu vermiesen. Beispielsweise wird dann denen der Weg verbarrikadiert sein, die einen höchstens in der Mathematik praktikablen Egalitarismus als Waffe

verwenden, mit der sie die Institutionen (die immer die Produkte der Unvollkommenheit sind) zerstören und ihre eigene, recht »ungleiche« Herrschaft errichten. Es wird dann keiner mehr wagen, die für Kleingruppen (wie die Familie) gültige Moral unbesehen auf den Staat zu übertragen und diesen dadurch handlungsunfähig zu machen. Wie es sich dann auch kein Staat mehr leisten kann, sich dadurch lächerlich zu machen, daß er einen Katalog frommer Wünsche als seine Verfassung vorstellt. Das gerade bei den Deutschen so gestörte Verhältnis zur Nation wird wieder unbefangen werden, wenn diese nicht mehr von Demagogen als Tauschobjekt gegen vorerst bloß auf dem Papier stehende Großzusammenschlüsse feilgeboten werden kann.

Kurzum (wir ersparen uns weitere Beispiele): die nominalistische Wende setzt dem Liberalismus, der uns krank macht, ein Ende. Statt immer von der Welt zu reden, wie sie sein sollte, kann man dann endlich wieder davon reden, wie sie wirklich ist. Sie hält einige Überraschungen für uns bereit.

Zweite Schneise:
Die nominalistische Wende gibt uns die Gestaltungskraft zurück

Es geht bei dieser Wende nicht nur ums Sehen und ums Reden – es geht auch um das Tun. Eines der Argumente, die immer wieder für den Universalismus ins Feld geführt werden, ist dieses: der Mensch brauche große Entwürfe (Utopien) als Ansporn: man dürfe ihn seine »Ohnmacht« nicht zu deutlich spüren lassen, wenn man ihn nicht lähmen wolle. Eine der Lehren der Geschichte ist jedoch, daß die schöpferischen Kräfte keineswegs von den Utopisten ausgehen, sondern vielmehr gerade von denen, die sich ihrer Bindung an ein konkretes, unverwechselbares Stück Wirklichkeit bewußt sind. Logisch erklären läßt sich das nicht – man kann es nur an soundsoviel Biographien feststellen. Was lähmt, ist offensichtlich der Zusammenbruch der Hoffnung, *alles* tun zu können; wer hingegen weiß, daß er *etwas* tun kann, tut es mit einer verhalten freudigen Bejahung. Wo der Nominalist in die Wirklichkeit greift, faßt er wirklich »ins volle Leben«. Der Universalist hingegen kann mit nichts, was er tut, zufrieden sein, solange der abschließende Schluß-Stein des Systems fehlt. Wir wissen inzwischen, daß das Warten auf den Schluß-Stein nie aufhören wird.

Verkniffene universalistische Kritiker wie Bohrer (verkniffen, weil er jenes Warten nur zu gut kennt) lamentieren immer wieder über den »bloßen Formalismus« der Rechten. (Nehmen wir »die Rechte« als Bezeichnung für jene Nominalisten, welche sich nicht mit dem bloßen Abbau des Universalismus begnügen.) Ich habe das nie als einen Vorwurf verstehen können. Was heißt denn »bloß formal«? Es meint, daß etwas nicht etwas anderes *bedeutet*, sondern sich selbst *ist*. Etwas *Gestaltetes* ist. Der Universalist wird niemals begreifen, weshalb der Nominalist durch das Komplexe der Wirklichkeit keineswegs gelähmt wird. Im Gegenteil: daß er die Wirklichkeit als Chaos erfährt, reizt ihn, diesem Chaotischen etwas Gestaltetes gegenüberzustellen. Die Antwort auf das unendliche Chaos ist die übersichtliche, in sich geschlossene Form. Sie ist das einzige, was den Menschen rechtfertigt.

Ich weiß, daß eine solche Feststellung für den Universalisten ein Sakrileg ist. Wenn er den, der so etwas sagt, nicht zum finstern Bösewicht stilisiert, dann doch zu einem Bastard aus Wackenroder und Oscar Wilde. Aber auch der Vorwurf des »Ästhetizismus« erschüttert mich nicht. Es bleibt ja beim bloßen *Anspruch* des Universalisten, fest zu wissen, was die Dinge jenseits ihrer »Form« *bedeuten*. Der Universalist ist eine Art Sisyphos, der unablässig der Wirklichkeit sein Systemnetz überzustreifen versucht. Was er erreicht, ist aber höchstens, daß das Netz beim Heruntergleiten ein paar herausstehende Brocken mitreißt. Da sitzt dann der Universalist vor seinen Brocken. Was bleibt ihm außer Grübeln? Er kann zur Buße rufen, Sünde anprangern.

Wiederholen wir es darum noch einmal: das einzige, was die Existenz des Menschen rechtfertigt, ist die in sich geschlossene Form, die Gestalt, die er dem Chaos entgegenstellt, auch wenn keine Form ewig ist, sondern wieder ins Ungeformte zurücksinkt. (Immer: ungeformt *für uns*.) Damit meinen wir nicht nur und nicht einmal in erster Linie die Kunst; der Gedanke einer bloß aus Künstlern bestehenden Menschheit ist ein schlimmer Alptraum. Alles, was der Mensch schafft oder wachsen läßt, kann eine solche Form sein: eine Institution oder ein Ritual genauso wie die erfolgreiche Leistung einer Mannschaft oder eine geglückte menschliche Beziehung; sogar der Nachhall einer Geste kann es sein.

Dritte Schneise:
Die nominalistische Wende gibt dem Menschen seine Würde zurück

Unter der Herrschaft der universalistischen Systeme war der Mensch verkümmert: als Herold des Sendungsbewußtseins blähte er sich auf, und er sank wieder in sich zusammen, sobald die Verkündigung wirkungslos verhallt war. Im universalistischen Anspruch, die Welträtsel gelöst zu haben, steckt eine Maßlosigkeit, die nur in Jammern und Flennen umschlagen kann. Das Gegenbild dazu ist jedoch nicht die Mittelmäßigkeit, die weder nach oben noch nach unten ausschlägt.

Das Gegenbild ist vielmehr der Mensch, der sich seiner Endlichkeit und Sterblichkeit durchaus bewußt ist und *dennoch* seine Rolle spielt. (Auch das Wort »Rolle« sei jenen verkniffenen Kritikern dargereicht.) »Amor fati« (das Gegenteil von Frustration), dann »tragische Haltung« wären weitere Benennungsversuche des nominalistischen Menschentyps (wenn auch nicht von Mißverständnissen frei). Mir hat eine Charakterisierung gefallen, die ich in einer anonymen Rezension einer französischen historischen Zeitschrift von 1970 fand; es war dort die Rede von »jener großen Strömung eines weltlichen Stoizismus, die der Menschheit wenn nicht ihre tiefsten Denker, so doch ihre authentischsten Männer geschenkt hat«.

Dieses Zitat mag davor warnen, den hier umrissenen Gegentypus zum sendungsbewußten Universalisten mit einer der fatalsten universalistischen Erfindungen in Verbindung zu bringen: mit dem sogenannten »guten Menschen«. Vom Fanatismus des Verfechters abstrakter Systeme unterscheiden ihn nämlich weder besondere Güte noch Harmlosigkeit. Der nominalistische Mensch weiß, daß er dem Kampf nicht immer ausweichen kann, und er scheut ihn auch nicht. Er liebt ihn sogar. Deshalb weiß er auch den guten Kampf beim Gegner zu schätzen. Um von abstraktem Humanitarismus befallene Zeitgenossen vollends zu verstören, sei auch gleich hinzugefügt, daß dieser sich *agonal* verhaltende Mensch keineswegs davor zurückschreckt, notfalls seinen Gegenspieler zu vernichten, dann nämlich, wenn sich die Frage »du oder ich« stellt. Hingegen wird er es niemals deshalb tun, weil der Gegner der »falschen Religion« anhängt, und er wird deshalb auch nicht Anhänger einer solchen Religion aufspüren, die sich ihm gar nicht entgegenstellen.

Diesen agonal eingestellten Typ gibt es öfters als es den Anschein

hat, in den verschiedensten Berufen und Lebensbereichen; aber wenn er klug ist, wird er seinen Hang zur Auseinandersetzung (im wörtlichsten Sinne), zur »Leistung an sich« mit Versatzstücken abstrakter Fernziele maskieren. Das allgemeine Klima ist heute diesem Typ nicht günstig: die untereinander so heftig sich befehdenden universalistischen Lehren sind sich zum mindesten in der Ablehnung dieses Menschentyps einig, der »keine Ziele hat« und »an nichts glaubt«. Aber der einfache Mann hatte stets eine gute Witterung, wenn er nicht etwa den verbissenen Verfechter absoluter Wahrheiten, sondern gerade diesen Typus für die Verkörperung des Edlen gehalten hat. Der sich nicht diskriminierend, sondern agonal verhaltende Nominalist weiß dem Gegner Spielraum zu geben – weil ihm das Spiel nicht fremd ist und weil er darüber hinaus das kennt, was Henry de Montherlant die »alternance« nennt: den notwendigen Wechsel als Grundform des Lebens.

Ausklang

Dieser gelassene, aber nicht blasierte, dieser nüchterne, aber keineswegs herzensträge Typus, den wir hier schildern, weiß übrigens auch, daß es auf das Etikett nicht ankommt. Er wird nicht jeden Christen gleich für einen universalistischen Fanatiker halten; er erinnert, daß die christliche Welt immer wieder Gestalten und Gestaltungen hervorgebracht hat, die von der gleichen Substanz sind wie er. Ebenso ist ihm bekannt, daß man Pfäffisches nicht nur im Umkreis des christlichen Klerus vermuten sollte. Man schaue sich daraufhin etwa den Bildband an, den kürzlich Werner Hecht über Bert Brecht und dessen Kreis herausgebracht hat. Da finden sich Gesichter, neben denen so mancher Franziskaner als eine rechte Erholung wirkt.

Darum liegt dem Nominalisten auch die Aufteilung der Geschichte in dunkle Jahrhunderte *mit* Universalismus und helle *ohne* Universalismus ferne. Wie könnte er anders, wo doch sein einziges festes Wissen das von der komplexen Struktur der Wirklichkeit und damit (um das heikle Wort »Wunder« zu vermeiden) von der Unberechenbarkeit alles Wirklichen ist? Der Nominalist ging erst in Kampfstellung gegen den Universalismus, als die Farben der Welt verblaßt, die Gestaltungskraft fast erstickt und die Würde des Menschen kraß verletzt waren.

Damit zieht sich der Schreibende aus der Person seines Helden zurück und stimmt jedem Leser zu, der die Wörter »Nominalist«, »Nominalismus« nicht für besonders schön und glücklich hält. Er hat sie verwendet, weil er es für besser hielt, bereits vorhandene Begriffe zu gebrauchen, die in die Nähe des Gemeinten führen, als dafür ganz neue Begriffe zu erfinden.

»Nominalismus« sollte etwas Selbstverständliches sein; am besten wäre, wenn man gar nicht von ihm reden müßte. Im Grunde gibt es nur eine Art, in der er sich überzeugend weitergeben läßt, und das ist eine indirekte Art: die großen Erzähler, die uns die Welt aufbewahren, sind alle Nominalisten in unserem Sinne. Als Universalisten könnten sie kein Fetzchen Welt festhalten. Das beste Gegengift gegen Hegel sind immer noch »Krieg und Frieden«, »Stopfkuchen«, der »Père Goriot« und »Die schwarze Spinne«.

Zur Lehrmeinung hingegen läßt sich der Nominalismus nur schwer machen – und dann nicht in seinem hier aufgezeigten positiven Gehalt, sondern nur in seiner Ablehnung des Universalismus. Und wohl auch dann nur für Jahrgänge mit gerüttelter Erfahrung in der Komplexität des Wirklichen. Vielleicht ist Nominalismus als Denkform etwas, was einige wenige für Notfälle in ihrem Hinterkopf speichern sollten.

Am ehesten kann man ihn verständlich machen als jenen »örtlichen Reiz«, der aus dem Weichen, Formlosen die vollendete Form, die Perle wachsen läßt. Ein junger französischer Theoretiker hat anläßlich des bisher letzten Buches von Clément Rosset, »Das Wirkliche« (1977 bei den Éditions de Minuit), den »Reiz« des Nominalismus so umschrieben (Le Figaro, 4. 2. 1978): »In dem Maße, in dem nichts vorgeplant und noch nichts entschieden ist, bleibt alles möglich. . . Insofern die Welt ein Chaos ist, ist sie auch reich, denn der Mensch als der Herr der Formen vermag sie jederzeit zu prägen. Vielleicht haben wir gerade dann, wenn wir darauf verzichten, einen Sinn der Welt zu suchen, eine Chance, ihr eines Tages einen Sinn zu geben.«

Philosophie

Alain de Benoist

Gleichheitslehre, Weltanschauung und ›Moral‹

Die Auseinandersetzung von Nominalismus und Universalismus

Nominalistische Grundlagen einer Lebenshaltung

Entweder meint man, daß sich das Einzelne aus dem Allgemeinen ableite, oder man denkt, das Allgemeine leite sich vom Einzelnen her: dies macht die ganze Debatte über den Nominalismus und den Universalismus aus. Natürlich ist jede anti-egalitäre Weltanschauung grundsätzlich *nominalistisch*. Sie stellt das Postulat auf, daß die Unterschiede zwischen den Dingen, den Lebewesen und den Menschen nicht zu *vereinheitlichen* sind, und daß man nur aufgrund bloßer Vereinbarung von den Einzelbeobachtungen auf einen universellen Begriff, auf eine allgemeine Kategorie schließen kann. Für den Nominalismus gibt es keine »Existenz an sich«: jede Existenz ist eine besondere, und selbst das »Sein« ist untrennbar von einem »Da-sein« (im Sinne Heideggers). Es gibt auch keinen allgemeinen ›Menschen‹, ebensowenig wie eine ›Mensch*heit*‹: es gibt nur Menschen im besonderen. Ebenso wie der Begriff des Baumes nicht beißt, blüht auch nicht die Vorstellung des Baumes. Diesem Nominalismus stehen alle universalistischen Doktrinen entgegen und an erster Stelle der *Realismus* (im philosophischen Sinne), der *Rationalismus* des Thomas von Aquin, der *Essentialismus* bei Popper – d. h. jene Idee, nach der jedem Begriff, den man ausdrücken, sich vorstellen oder benennen kann, eine objektive Wirklichkeit entspricht, die ihre Daseinsberechtigung aus einer »natürlichen« Ordnung schöpft, aus einem Weltall, das einen sinnvollen Plan widerspiegelt und mit dem *Verstand* zu erfassen ist, der allen Menschen gleichermaßen innewohnt. Für den Nominalisten ist die *Unterschiedlichkeit* die Grundtatsache dieser Welt; der Universalist wird im Gegenteil hinter den einzelnen Gegebenheiten und ihren Attributen die *Essenz* dessen suchen, was, soweit es die Menschen angeht, sie alle vor Gott gleichstellt.

Dieser Unterschied in der Auffassung des Allgemeinen und des Besonderen spiegelt sich, nach dem Theologen Thorleif Borman, auch in dem Unterschied zwischen biblischem und frühgriechischem Gedan-

kengut wider. Während das frühe Griechenland den Begriff des Allgemeinen aus dem Besonderen ableitet, indem es systematisch vergleicht und jedesmal abstrahiert, erklärt die biblische Auffassung die Natur des Besonderen nach dem apriorischen Verständnis einer universellen Kategorie[1]. Die universalistische Denkart findet sich später bei Plato wieder, dem die Zyniker eine klassische nominalistische Kritik entgegenhalten: »Ich sehe zwar das Pferd, aber eine ›Pferdheit‹ sehe ich nicht«.

Im Mittelalter kristallisiert sich die entgegengesetzte Einstellung von Nominalismus und »Realismus« in dem berühmten »Universalienstreit«. In diesem Ausdruck sind die Grundkategorien der Logik zusammengefaßt, das heißt vor allem die von Aristoteles definierten Gattungen und Arten. Für Thomas von Aquin besitzen diese »Universalien« in Gott eine wirkliche Existenz, die den Objekten, auf welche sie sich beziehen, vorausgeht und sie strukturiert. Es gibt danach ewige Wahrheiten, wahr zu jeder Zeit und an jedem Ort, unabhängig davon, ob man sie erfassen kann oder nicht. Für die Nominalisten sind im Gegenteil die »Universalien« nichts weiter als nicht erkennbare Dinge oder reine Illusionen. Schon im XI. Jahrhundert versichert Roscelin von Compiègne, die abstrakten Ideen seien ein *flatus vocis* (ein ›Hauch der Stimme‹, leere Worte). Im XIV. Jahrhundert schlägt mit dem Auftreten von Wilhelm von Ockham (1300–1350) der Scholastik die Stunde, und es beginnt die Befreiung des europäischen Geistes vom Joch des Aristoteles und den heiligen Schriften. Wilhelm von Ockham zeigt, daß es der Wissenschaft unmöglich ist, von den »Universalien« und den allgemeinen Begriffen ausgehend, die er »Ausdrücke einer sekundären Absicht« nennt, zu argumentieren, und er stellt dazu fest, daß sie lediglich in einer weniger anschaulichen und weniger klaren Weise dasselbe aussagen, was die »Ausdrücke unmittelbarer Absicht«, die aus der Kenntnis der einzelnen Dinge stammen, präziser bezeichnen. Es gibt, so sagt er, keine andere aktuelle Existenz als diejenige der einzelnen Individuen. Von da an fällt die Struktur fort, die die Scholastiker in den Wesen unterschieden hatten (bei Thomas von Aquin der Unterschied zwischen der »aktuellen Existenz« und der »essentiellen Existenz« u. a.). Hiermit wird auch die Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz, zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten, zwischen der Substanz und ihren zufälligen Erscheinungsformen, zwischen dem handelnden und dem passiven Intellekt, zwischen der Möglichkeit

und der Tat hinfällig. Gleichzeitig entfallen auch die klassischen Beweise für die Existenz Gottes. Der Glaube ist Sache des Glaubens und nicht mehr der Vernunft. Die Philosophie wird wieder selbständig und ist nicht länger die Magd der Theologie.

Indem er zwei Klassen von Wahrheit einführte, hat der Nominalismus den Fideismus begünstigt, »diese bloße Anhängerschaft an Dogmen, die man unreflektiert glauben muß«[2]. Aber in der Gegenwirkung hat er auch das von Bacon verkündete Kriterium der modernen Wissenschaft ermöglicht: »Die Überlegung beweist nichts, alles hängt vom Experiment ab.« Die Nachfolgeschaft von Wilhelm von Ockham war im übrigen äußerst verschiedenartig. Auf der einen Seite findet man die heterodoxen großen Mystiker, die aus der Schöpfung die Bedingung für den Schöpfer machen – und nicht umgekehrt – und die in den Menschen Wesen sehen, die fähig sind, Gott gleichzukommen, indem sie sein Werk fortsetzen. Meister Eckhart erklärt: »Gott ist, weil ich bin.« Auf der anderen Seite findet man die ganze Linie der Empiristen mit Bacon, Locke und Stuart Mill, von denen sich herleitet, was man – zu Recht oder zu Unrecht – den »wissenschaftlichen Nominalismus« nennt. Letzterer entwickelte sich vor allem vom XIX. Jahrhundert ab, als die Entwicklung der Naturwissenschaften den *Konventionalismus* der ewigen Scheinwahrheiten der Logik, der Physik und der Mathematik feststellte. In der Neuzeit haben manche Thesen von Schlick, von Wittgenstein oder von Russell einen ausgesprochen nominalistischen Charakter. Aber man findet den Nominalismus auch in anderer Form in sehr verschiedenen Geistesströmungen wieder: im modernen Existentialismus (Heidegger, Jünger, Rosset), im heroischen Subjektivismus, im philosophischen Pessimismus, im Kulturrelativismus usw.

Auch in der Politik kann man eine »nominalistische« und eine »universalistische« Strömung erkennen, aber diese Strömungen lassen sich mit keiner der traditionellen politischen oder soziologischen Gruppen identifizieren. Vielmehr ziehen sie sich durch *alle* diese ›Familien‹ von der politischen Rechten über die Mitte zur Linken und schaffen damit ebenso erhebliche wie dauerhafte Mißverständnisse, doch bisweilen auch unerwartete Begegnungen und eigentümliche Verwandtschaften zwischen »rechts« und »links«. Joseph de Maistre nimmt einen typisch nominalistischen Standpunkt ein, wenn er schreibt: »Es gibt in der Welt keinen *Menschen als solchen*. Ich habe in meinem

Leben Franzosen, Italiener, Russen u. a. gesehen. Ich weiß sogar dank Montesquieu, daß man Perser sein kann; aber was *den* Menschen anbetrifft, so erkläre ich, ihm in meinem Leben niemals begegnet zu sein. Wenn er existiert, dann ohne mein Wissen . . .«[3].

Im Gegensatz dazu ist die universalistische Strömung in der Neuzeit im wesentlichen einerseits durch die jüdisch-christliche Religion und zum anderen durch den Aristotelismus und den Thomismus im Marxismus und seinen Ablegern vertreten. In der Linie von Parmenides und Aristoteles schließt sich Karl Marx in der Tat der metaphysischen Auffassung eines einheitlichen Menschen und einer allgemeinen Wesenhaftigkeit des Menschen an. In der *Deutschen Ideologie* geht er so weit zu erklären, daß »ein nicht objektives Wesen ein Nicht-Wesen« ist, und er definiert die »Revolution« als die Regenerierung der menschlichen Essenz, als die Wieder-Herstellung des Wesens eines »Menschen an sich«, der sein wahres Ich jenseits der entfremdenden Zwänge des wirklichen Lebens findet. Man kann sogar mit Jean-Marie Benoist übereinstimmen, daß diese »teleologische Erwartung des Eigenen«, diese Rückkehr vom Anderen zu sich selbst, diese Versöhnung von *genos* und *ousia* bei Marx die Eigenart seines Denkens am besten charakterisiert.

Im *Kapital* haben die von Marx gebrauchten Schlüsselbegriffe (»Kapitalismus«, »Proletariat«, »Arbeiter«, »Bürger«) einen Wert des fast Unabänderlichen, des Transhistorischen und spielen eine Rolle, die in ihrer unitären Zeitauffassung in Verbindung mit dem logisch-metaphysischen Prinzip der Identität den »Universalien« in der Scholastik vergleichbar ist. Das Verhältnis vom Proletariat und der sozialen Klasse stellt eine metaphysische Beziehung her, die jener von Substanz/Attribut und Modus bei Spinoza analog ist. Allein schon der Begriff der *Klasse* bestätigt das Wiederauftauchen des Identitätsprinzips gemeinsam mit dem der Substanz. Die Idee der Revolution ist ein Chiasmus, durch den die Beziehung vom Proletariat zur Klasse umgekehrt wird, wobei das hintergründige Substanz-Subjekt-Substrat-Verhältnis zu einer Art von Zwischenstufe zwischen der Kategorie des Wesentlichen und des Zufälligen wird. »Der Begriff des Mehrwertes«, schreibt J.-M. Benoist, »enthüllt sich am Ende als etwas Abwesendes, als ein nie Gegenwärtiges. (. . .) Was die Theorie des Mehrwertes offenbart, sind die *Universalien*, das Generische, d. h. Begriffseinheiten, die im Innersten ihr Fortbestehen der aristotelischen Metaphysik

verdanken. Die meisten Analysen des *Kapitals* sind deshalb zweifach vorbelastet: einerseits durch eine unbewußte Anleihe bei den metaphysischen Universalien, andererseits durch eine alles verleugnende Flucht, die, getrieben von dem Wunsche, den ererbten philosophischen Ballast abzuwerfen, bei den empirischen Gegebenheiten wie der Industrie, dem Handel, der Produktion ihr Heil suchte. Und wir stehen am Ende vor nichts anderem als vor einer uneingestandenen Metaphysik, die von der Idee der *techne* infiziert ist«[4].

Jede nominalistische Theorie postuliert, daß die Ideen nur in dem Maße *wirklich* sind, wie sie inkarniert sind, das heißt *gelebt werden*. Dies ist nicht nur eine ethische Frage, nämlich seine Ideen mit seinen Handlungen in Einklang zu bringen, sondern eine Feststellung viel allgemeinerer Tragweite, die besagt: es gibt keine Wahrheit außer der, die leiblich existiert, was für uns bedeutet, daß es nichts Wirkliches außerhalb der Wirklichkeit gibt. Unser ›Antiintellektualismus‹ ergibt sich aus der Überzeugung, daß das *Leben* immer besser ist als die *Idee*, die man sich von ihm macht; daß die *Seele* dem *Geist* überlegen ist, der *Charakter* der *Intelligenz*, die *Empfindsamkeit* dem *Intellekt*, das *Bild* dem *Begriff*, der *Mythos* der *Doktrin*.

Genauso ist es unmöglich, im Abstrakten zu *beweisen*, daß eine Verhaltensweise einer anderen vorzuziehen ist. Jedes beliebige Verhalten kann einem anderen vorzuziehen sein, je nach dem Wertsystem und den Auswahlkriterien, auf die man sich bewußt oder unbewußt bezieht. Wenn der Tod als schlimmer als *alles* andere angesehen wird, desertiert man besser, als in die Schlacht zu ziehen; wenn im Gegenteil die Schmach als schlimmer als der Tod empfunden wird, ist es umgekehrt. Die Wahrheit der *Postulate*, auf die ein System sich aufbaut, läßt sich nie beweisen. Man kann lediglich von diesen Postulaten ausgehend etwas anderes beweisen, und auch nur denjenigen, die diese Postulate anerkennen. Selbst die Wissenschaft macht hier keine Ausnahme: der Irrtum eines Jacques Monod, wenn er von einer »Ethik des Wissens« spricht, besteht darin, nicht zu sehen, daß es nicht für alle Leute selbstverständlich ist, daß eine wissenschaftliche Aussage jeder anderen vorzuziehen sei. Eben hier muß mit dem Positivismus gebrochen werden (dessen *kritische* Qualität wir sonst sehr wohl anerkennen): die wissenschaftliche Perspektive ist nur eine Perspektive unter vielen; der Verstand hat eine rein instrumentelle Aufgabe: er ist kein Wert in sich, sondern ein *Werkzeug*.

Bevor wir untersuchen, auf welches Wertsystem wir uns beziehen *wollen* und auf welche Weise wir unsere Wahl durchführen, erscheint es nötig, uns kurz zwei Grundlagen unserer Weltanschauung ins Gedächtnis zu rufen: die Geschichtsphilosophie und Auffassung und Verständnis des Universums.

Die Geschichte als Un-sinn

Im Verlauf der europäischen Geschichte sind zwei große Geschichtsauffassungen ständig nebeneinander hergelaufen oder haben sich einander entgegengestellt: die »lineare« Geschichte und die »zyklische« Geschichte. Die *lineare* Geschichtsauffassung taucht im europäischen Raum-Zeit-System mit der jüdisch-christlichen Religion auf. Sie stellt das geschichtliche Geschehen als eine *Linie* dar, die auf einen *vorgeschichtlichen* Zustand (das ursprüngliche Paradies, den Garten Eden) einen *nach-geschichtlichen* Zustand (die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden) folgen läßt. Die *Struktur* dieses Schemas ist hinlänglich beschrieben worden. Einst lebte der Mensch in vollkommener Harmonie mit dem Schöpfer. Eines Tages jedoch fehlte er (beging er die *Erb*sünde); darauf wurde er aus dem Paradies vertrieben und *trat in die Geschichte ein* – in jenes »Jammertal«, wo er »das Brot im Schweiße seines Angesichts verdienen« muß. Jedoch kann er dank der Frohen Botschaft, die die Ankunft des Heilands (Jesu im christlichen System) auf Erden bringt, hinfort die »rechte Wahl« treffen und sein individuelles Heil für die Ewigkeit sichern. Am Ende der Zeiten, nach dem Jüngsten Gericht (Armageddon) werden die Guten und die Bösen endgültig voneinander geschieden. Der nach-geschichtliche Zustand wird den vorgeschichtlichen wiederherstellen, und dies wird das Ende der Geschichte sein: die Geschichte wird sich schließen wie eine Klammer und in sich selbst aufgehen.

Was die Struktur anbetrifft, findet man in diesem Schema, wenn man es auf die Erde herabholt und das *Jenseits* durch das *Diesseits* ersetzt, genau jenes der marxistischen Theorie wieder: früher lebte der Mensch im Urkommunismus glücklich. Doch eines Tages beging er eine Sünde. Es war die Arbeitsteilung, die den Privatbesitz nach sich zog, die Aneignung der Produktionsmittel, die Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Geburt der Klassen. Der Mensch *trat in die*

Geschichte ein – in eine Geschichte, die durch den *Konflikt*, durch Machtverhältnisse usw. gekennzeichnet wird und deren wesentlicher Antrieb der Klassenkampf ist. Indes wird sich die ausgebeutetste Klasse zu einem bestimmten Zeitpunkt des geschichtlichen Prozesses ihrer Lage bewußt und erhebt sich dann zum kollektiven Messias der Menschheit. Der Mensch kann von nun an die rechte Wahl treffen und an einer schnelleren Vollendung des begonnenen Kampfes arbeiten. Am Ende der Zeiten, nach dem »letzten Gefecht« werden die Guten definitiv von den Bösen getrennt sein. Die *klassenlose* Gesellschaft wird – mit dem Wohlstand als Beigabe – die glücklichen Bedingungen des ursprünglichen Kommunismus wiederherstellen. Die Institutionen werden sich erübrigen, der Staat wird überflüssig werden. Dies wird das *Ende der Geschichte* sein.

Diese Geschichtstheorie hat durch gewisse neo-marxistische Philosophen eine bedeutsame Korrektur erfahren, vor allem durch die Frankfurter Schule und auch in gewissem Maße durch den späten Freud[5]. Aus diesem Blickwinkel gesehen bleibt die Vorstellung des Geschichtsbeginns zwar im wesentlichen dieselbe, aber ein immer größerer Zweifel tritt zutage, wo es um die Möglichkeiten ihrer Vollendung geht. Man setzt nun als Prinzip, daß sich das *Böse* schicksalhaft reproduziert, so daß man nie den autoritären Machtverhältnissen wird entgehen können. Doch daraus schließt man deshalb nicht etwa, daß dieses ›Böse‹, das die *ganze* soziale Wirklichkeit durchzieht, vielleicht doch nicht so böse ist, wie man es hat glauben lassen. Ganz im Gegenteil versichert man, daß es unter diesen Umständen nur eine einzige Möglichkeit für den Menschen gebe, nicht Böses Bösem hinzuzufügen, und die sei, weiterhin an der *Idee* vom Ende der Geschichte festzuhalten, auch und gerade wenn man weiß, daß ein solches nie kommen wird. Diese messianische *Erwartung* wird in sich selbst als zweckdienlich und fruchtbar betrachtet. Die Haltung, die sich logischerweise aus dieser Sicht der Dinge ergibt, ist eine vom Prinzip her *hyperkritische*; es handelt sich darum, ein ewiges »Nein« den Gefahren entgegenzusetzen, die jedes »Ja« in sich birgt. Man findet eine recht ähnliche Haltung bei den »Neo-Monotheisten« des Typs Bernard-Henri Lévy[6].

Während die »orthodoxe« marxistische Theorie in verweltlichter Form die *christliche* Geschichtstheorie wiedererschafft, kann man von der neo-marxistischen oder freudo-marxistischen sagen, daß sie in

engeren Grenzen den klassischen *Judaismus* reproduziert. In der Sicht des Judaismus wird die Erbsünde nicht so dogmatisch wie in der christlichen Doktrin betrachtet (die Schriften der Bibel fordern keine Sühne für eine durch Sünden belastete Erbschaft, es gibt keinen Glauben, der aus sich selbst imstande wäre, das Heil zu verschaffen). Auch ist der Messias noch nicht gekommen. (Jesus ist ein Betrüger). Die Unsicherheit reicht so weit, daß man sogar daran zweifelt, ob er kommen wird; doch allein das Warten auf ihn ist schon nützlich und fruchtbar. (»Dieser Messias, der nie kommt«, wie Robert Aron schreibt, »aber dessen Erwartung, obgleich ewig enttäuscht, wirksam und notwendig ist.«)[7]

Will man die lineare Geschichtsauffassung zusammenfassend beschreiben, so läßt sich sagen, daß sie der Geschichte einen *eindimensionalen*, unausweichlichen und zweckgerichteten Charakter verleiht, denn es ist undenkbar, daß sich die Geschichte nicht, abgesehen von allen Unfällen und Zufälligkeiten, gemäß der »Offenbarung« abwikkelt, die der Mensch von ihr – in der Bibel oder im *Kapital* – empfangen hat. Die Geschichte hat einen *Sinn*, in der doppelten Wortbedeutung des französischen ›sens‹, d. h. sie hat eine *Bedeutung* und eine *Richtung*. Demzufolge ist die Freiheit des Menschen eng begrenzt: der Mensch kann nicht aus der Geschichte machen, was er will. Er hat nur die Wahl, hinzunehmen, was sich ihm mit den die höchste Autorität verkörpernden Mitteln offenbart (d. h. »Gott« im jüdisch-christlichen Schema, die »Wissenschaft« im marxistischen Schema). Andererseits werden die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft als voneinander grundsätzlich getrennt gesehen: die Vergangenheit (innerhalb der Geschichte) als das *nie Wiederkehrende*; die Zukunft als das *noch nie Dagewesene* und die Gegenwart als ein Punkt auf einer Linie, von der man Anfang und Ende kennt – auch wenn uns ihre Länge nicht bekannt ist. Es handelt sich hier um eine *Eindimensionalität* der geschichtlichen Zeit.

Im Gegensatz zur linearen Geschichtsauffassung ist die *zyklische* eine in Europa beheimatete Auffassung. Sie erscheint als gemeinsames Gedankengut des gesamten europäischen vorchristlichen Altertums. Aus der Beobachtung der *Welt, wie sie ist*, wurde sie induktiv geschaffen, bedingt durch das Schauspiel gewisser, regelmäßig sich abwechselnder Geschehnisse (der Jahreszeiten) und Verkettungen (der Generationen), Wiederholungen in der Ungleichheit und Ungleichheit

in der Wiederholung (man steigt nie zweimal in dasselbe Wasser; die Sonne geht jeden Morgen auf und ist doch nie genau dieselbe Sonne). Die zyklische Geschichtsauffassung beruht auf der Intuition einer *möglichen Harmonie*, die sich ihrerseits auf die Regelmäßigkeit der Zyklen und die Versöhnung der Gegensätze stützt. Diese Idee ist vielleicht mit der Wahrnehmung einer äußerst verschiedenartigen Landschaft in Verbindung zu bringen (Renan stellt »der Psyche des Waldes« »die Psyche der Wüste« entgegen, die zum Begriff des Absoluten führt: »die Wüste ist monotheistisch«). In dieser Auffassung hat die Geschichte *weder Anfang noch Ende*. Sie ist einfach der Schauplatz einer gewissen Anzahl von analogen Wiederholungen, die man je nach den verschiedenen Schulen mehr oder weniger wörtlich nehmen muß. Die Beständigkeit dieser Zyklen gibt der Geschichte ihre *ontologische* Satzung, eine Seinsbegründung, die nicht mehr außerhalb oder jenseits des menschlichen Geschehens liegt, sondern mit ihm verschmilzt.

Wir bekennen uns zu derselben Weltsicht, wie sie diese zyklische Geschichtsauffassung vorzeichnet, jedoch korrigieren wir sie in der Nachfolge Nietzsches in einem bedeutenden Punkt. Betrachtet man sie nämlich genau, so bleibt die traditionelle zyklische Auffassung in gewisser Weise linear. Das *Bild*, auf das sie Bezug nimmt, ist das einer Linie, die kreisförmig verläuft. Gewiß, die »Enden« dieser Linie berühren sich (und haben auf diese Weise die Tendenz zu verschwinden), aber im Inneren des Kreises laufen die Ereignisse weiter in einer unumstößlichen Ordnung ab. Ebenso wie die Jahreszeiten sich immer in derselben Reihenfolge aneinanderschließen, laufen auch die Zyklen immer in derselben unerbittlichen Folge ab. Bei den modernen Verfechtern der traditionellen Zyklentheorie (Julius Evola, René Guénon) entspricht unsere Epoche einer Periode am Ende eines Zyklus (das indische Kali-Yuga, die »Zeit der Wölfe« in der nordischen Mythologie). Unsere Freiheit ihr gegenüber findet sich in ebendem Maße begrenzt und mit allen Risiken behaftet, die sich in der *Praxis* logisch aus einer solchen Analyse ergeben: ein Erstarren der Tatkraft und eine opportunistische Weltuntergangspolitik. An einer berühmten Stelle von *Also sprach Zarathustra* ersetzt Nietzsche die zyklische Geschichtsauffassung durch eine klar *sphärische* – der Kreis bleibt bestehen, aber die »Linie« verschwindet –, was einer grundsätzlichen Behauptung von der Sinn- (und Richtungs-)losigkeit der Geschichte,

einem Bruch mit der linearen Auffassung und der allen mechanistischen Spekulationen über die Weltalter innewohnenden Zwangsläufigkeit (von Hesiod bis Guénon) gleichkommt.

Man erkennt sofort, worin sich der *Kreis* und die *Kugel* ähneln und worin sie sich unterscheiden: die Kugel besitzt eine zusätzliche Dimension, *sie kann zu jeder Zeit in jede Richtung rollen*. Ebenso kann sich in der Allgemeinsicht, die sich daran knüpft, die Geschichte in jedem Augenblick in jede Richtung entwickeln, vorausgesetzt, daß ein genügend starker *Wille* ihr seine Richtung aufzwingt, und natürlich im Einklang mit dem Prozeß, dessen Schauplatz sie ist. Die Geschichte hat keinen anderen Sinn und keine andere Richtung, als diejenigen sie ihr geben, die sie schaffen. Sie determiniert den Menschen nur in soweit, als er selbst sie vorher determiniert hat.

Die Folgen für die menschliche Freiheit liegen auf der Hand. Wir werden später darauf zurückkommen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nicht länger verschiedene Punkte auf einer bloßen Linie, sondern verschiedene *Betrachtungsweisen, die in jeder Gegenwart zusammenfallen*. Die Vergangenheit, dies sei betont, wird jedesmal nur insoweit als solche zur Kenntnis genommen, als sie sich in die Gegenwart einfügt. Die Ereignisse, auf die sie sich bezieht, sind *nur in der Gegenwart* »vergangen«: als sie stattfanden, waren sie *gegenwärtig*. Dasselbe gilt von der Zukunft. So ist jede Gegenwart nicht etwa ein Punkt, sondern eine *Kreuzung*: jeder Augenblick der Gegenwart *aktualisiert die Gesamtheit der Vergangenheit* und *enthält potentiell die Gesamtheit der Zukunft*. Die historische Zeit ist dreidimensional. Die Frage, ob man die »Vergangenheit wiedererstehen lassen« kann oder nicht, wird gegenstandslos: die Vergangenheit, die als solche erkannt wird, lebt auch immer in jeder Gegenwart; sie ist eine der *Sehweisen*, dank derer der Mensch seine Pläne und sein Schicksal schmieden kann.

Die Welt als Chaos

Ebensowenig wie wir, generell gesprochen, einen Sinn in der Geschichte erblicken, ebensowenig stellen wir einen Sinn in der Organisation und Gestaltung der Welt fest. Wir lehnen *jeden Determinismus* ab, sei er »räumlich« oder »zeitlich«. Hier scheiden wir uns von den Anhängern der »natürlichen« Ordnung, die glauben, daß die ›Ord-

nung‹, deren Bild ihnen die Umwelt zu geben scheint, nur ein Teil einer größeren *Ordnung* ist, deren Existenz durch den Verstand begreifbar sei und auf einen Schöpfer schließen lasse wie eine Maschine auf ihren Erbauer.

Je mehr sich unsere Kenntnisse von den Völkern der Erde vermehren, desto mehr stellen wir eine durchgängige Relativität fest, sei es auf dem Gebiet der Bräuche, der Moral, der Rechtsgrundlagen, der Schönheitsmaßstäbe, der Einstellung zum Heiligen, der Auffassung des Göttlichen u. a. . Es gibt keinen *Menschen an sich*, es gibt nur *Kulturen*, die alle ihre eigenen Merkmale und ihre eigenen Gesetze haben. Hier artikuliert sich eine positive Auffassung der *Toleranz*, die nicht eine übertriebene Nachsicht ohne Substanz ist, sondern einfach das Anerkennen und der Wunsch nach einer *Fortdauer der Unterschiedlichkeiten der Welt*. Diese Vielfalt ist etwas Gutes, denn jeder wahre Reichtum beruht auf ihr. Die Vielfalt der Welt liegt in der Tatsache, daß jedes Volk, jede Kultur eigene Normen hat – wobei jede Kultur eine sich selbst genügende *Struktur* darstellt, d. h. ein Gefüge, dessen innere Ordnung man nicht in einem beliebigen Punkte verändern kann, ohne daß sich diese Veränderung auf alle Teile auswirkt. Hier setzt auch eine Grundkritik des *Totalitarismus* an, als dessen wichtigste historische Quelle wir den Monotheismus identifizieren. Die Idee eines einzigen Gottes beinhaltet die einer einzigen *absoluten* Wahrheit. Die Menschen müssen sich dieser Wahrheit unterordnen, weil sie die Wahrheit an sich ist; diejenigen, die sich ihr nicht unterordnen, befinden sich im Irrtum, und diejenigen, die in der Wahrheit sind, haben das Recht, die anderen dem Irrtum zu entreißen – wenn nötig, mit allen Mitteln und dazu noch mit einem guten Gewissen. Durch den ihm innewohnenden totalitären Charakter erzeugt der Monotheismus die Tendenz zum *Reduktionismus* (in dem jede Erkenntnis schließlich auf die Einheit zurückgeführt wird), zum *Egalitarismus* (die Menschen sind vor Gott gleich: die Menschen erfreuen sich eines uneingeschränkten »Verstandes«, der ihnen erlaubt, die einzige »Wahrheit« zu erkennen und ihr Heil zu erreichen), und zu seiner Ergänzung, dem *Universalismus* – gleichgültig, ob die Anhänger der monotheistischen Glaubenslehren ihre Prinzipien in die Praxis umsetzen oder nicht. In diesem Sinne und von dem Umkehrschluß ausgehend stellt der Nominalismus, das Ablehnen der »Universalien«, gleichzeitig die Basis einer positiven Toleranz des Anti-Universalismus und des Anti-Egalitarismus dar,

denn es besteht zwischen der grundsätzlichen Verschiedenheit der Wesen und der Anerkennung der Ungleichheit eine logische Verbindung – jeder Unterschied ist in gewissem Sinne aufwertend – die sich im Bereich der konkreten Dinge ergibt.

Die Ordnung, die wir um uns herum beobachten, ist in der Tat *keine andere als die, die wir selbst dort schaffen*, meist, ohne daß wir uns dessen bewußt werden. Wir sind in einer ›optischen Täuschung‹ befangen, die den ordnenden und klassifizierenden Strukturen unseres Geistes zu verdanken ist: wir neigen dazu, die logischen Verbindungen, die wir zur Bequemlichkeit der Gedankenentwicklung zwischen Tatsachen, Serien von Fakten und Zufällen herstellen, als »seit ewig vorgegeben« auszulegen. In Wirklichkeit existiert eine außerhalb des Menschen liegende »Logik« ebensowenig wie etwa »natürlich vorgegebene Grenzen«. Man denke nur an das metaphysische Sechseck Frankreichs, das manchem französischen Publizisten so teuer ist. Der Mensch ist ein *sinngebendes* Lebewesen. Hat er erst einmal einen Sinn in die Dinge hineingelegt, neigt er dazu zu glauben, dieser Sinn sei *immer schon* dagewesen. Ebenso haben wir die Tendenz, vollkommen neutrale Sachzusammenhänge als teleologisch und zweckgerichtet zu deuten. Wir legen eine Notwendigkeit dorthinein, wo wir ebensogut einen *Zufall* sehen könnten, ohne zu bemerken, daß letztlich Zufall und Notwendigkeit ein und dasselbe sind (siehe: Clément Rosset, der Malcolm Lowry zitiert: alles, was geschieht, geschieht immer »sowieso irgendwie« – *somehow anyhow* –; aus der Tatsache, daß die Dinge unvermeidbar so sind, wie sie sind, und nicht anders, kann man nicht die Idee ableiten, daß ihre Existenz einem willentlichen Vorsatz entspricht)[8]. »Im Zentrum des Kosmos ist die Macht nicht souverän, sondern anonym«, sagt Ernst Jünger. Allgemein gesprochen ist die Welt ein Chaos.

Schließlich ist nicht zu vergessen, daß die ›Natur‹gesetze, die wir in unserer Umwelt feststellen, immer nur bedingt gelten. Jede wissenschaftliche Aussage ist ›par définition‹ verbesserungsfähig. Die Naturgesetze sind eine Wahrscheinlichkeitsgewähr für die Wiederholung von Zufällen, die von einer Ausnahme prinzipiell immer widerlegt werden können. Anders gesagt, sie gelten nur unter bestimmten Bedingungen. Seit zwei Jahrhunderten haben wir immer wieder entdeckt, daß die Gesetze, die wir »allgemeingültig« dachten, in Wirklichkeit nur einen auf ganz *besondere* Bedingungen beschränkten Anwendungswert

haben. Diese Einsicht betraf zuerst Gebiete wie die Physik, die Chemie usw. Sie hat schließlich auch die eigentlichen Denksphären berührt; die mathematischen Aussagen, die Sätze der allgemeinen Logik sind entweder nicht immer wahr, oder sie sind einfache Tautologien. Wir wissen, daß das, was für die Makrophysik gilt, für die Mikrophysik nicht zutrifft (Relativitätstheorie). Wir wissen auch, daß die Meßinstrumente die Subjektivität unserer Wahrnehmung nur verfeinern, ohne sie deshalb zu objektivieren. Wir wissen schließlich, daß die bloße Tatsache unserer Existenz im Universum die Wahrnehmung, die wir von ihm haben, beeinflußt: die Anwesenheit des Beobachters verändert die Anordnung des Beobachtungsfeldes (Prinzip von Korbzybsky: die Landkarte ist niemals vollständig, denn sie ignoriert den, der sie zu Rate zieht). Von der relativen Existenz der Gesetze *hic et nunc* kann man nicht auf die universelle Existenz absoluter Gesetze schließen.

Es hat nicht alles den gleichen Wert

Unsere prinzipielle Einstellung ist also klar *nominalistisch* und *existentialistisch*. Von daher stellt sich nun ein Grundproblem: auf welchen Kriterien kann man ein *Wertsystem* aufbauen, wenn man die »Universalien« und den absoluten Wert (die alleinige Wahrheit) verworfen hat? Und sogar die Frage: Ist ein solches System überhaupt *notwendig*? Das ist die klassische Entgegnung derer, für die die nominalistische Einstellung unweigerlich zu einem auf alles sich ausdehnenden Relativismus führt, der die Tatkraft hemmt und von der Negation lebt, zu einem Hypersubjektivismus, der sich in Redensarten ausdrükken läßt wie: »jeder hat seine eigene Wahrheit« »es bleibt sich alles gleich«, »alles ist erlaubt«, usw. In unseren Augen ist dem aber ganz und gar nicht so. Und in dem Maße, wie wir gemeinsame Grundlagen für eine bestimmte Lebenshaltung zu legen versuchen, halten wir es sogar für unbedingt notwendig, eine gewisse Anzahl von Kriterien herauszufinden, die uns erlauben, den konkreten Wert einer Idee zu beurteilen oder zwischen zwei entgegengesetzten Möglichkeiten zu entscheiden. Dieses Ablehnen des Hypersubjektivismus ist unmittelbar verbunden mit einer *Ablehnung des Individualismus*, deren Angelpunkt in zwei Beobachtungen liegt.

Die erste Beobachtung ist folgende: *Der Mensch ist nicht von seiner*

Kultur zu trennen, nicht von seiner (räumlichen) Umwelt und nicht von seinem (zeitlichen) Erbe, die durch diese Kultur geprägt sind. Der Mensch wird vor allem als *Erbe* geboren, sagte Maurras (nach vielen anderen). Er lebt nicht auf dem Sirius, auch nicht auf einer einsamen Insel oder im Reich der Seligen, sondern *hier und heute*, in einer ganz bestimmten Gesellschaft. Es steht ihm also nicht frei, von anderswo herzukommen, als es tatsächlich der Fall ist. Er kommt mit einem spezifischen Erbe zur Welt, das er annehmen oder zurückweisen kann, das er aber als solches nicht ändern kann . . . Dies bedeutet vor allem eine gewisse Anzahl von *Werten* und folglich von Werturteilen: von dieser alleinigen Tatsache aus können wir diese oder jene Behauptung nicht auf dieselbe Art beurteilen, wenn wir in der einen oder anderen Kultur geboren sind. Aus dieser Beobachtung ergibt sich die Notwendigkeit, *die Werte unserer eigenen Kultur zu finden*, was es in einer Epoche der Verwirrung, wie es die unsere ist, nötig macht, dies Erbe klarzulegen. Um zu erfahren, was uns auf diesem Jahrmarkt der Werte, die heute durcheinandergehen und sich gegenüberstehen, zu eigen gehört, müssen wir genetisch vorgehen, das heißt, erneut eine *Genealogie der Werte* aufzeichnen (und uns wie Nietzsche die Fragen stellen: Wer hat welchen Wert aufgestellt? Unter welchen äußeren und inneren Umständen? Wer ist der Nutznießer? Welches sind die konkreten Ergebnisse seiner Anwendung?) Dies ist der Grund des Interesses, das wir unserer entferntesten Vergangenheit entgegenbringen: je weiter wir zurückgehen, desto mehr Chancen haben wir, in unserem historischen Erbe das herauszufinden, was ihm aufgepfropft worden ist, und das, was uns zu eigen gehört. Außerdem gibt es in einer sphärischen Geschichtssicht eine natürliche Wechselbeziehung zwischen »der Vergangenheit« und der »Zukunft«. Diese Verfahrensweise setzt natürlich eine positive Besinnung auf das voraus, wozu wir gehören und worin unsere gemeinschaftliche Identität besteht.

Wir bekennen uns zu einem bestimmten Erbe, um es *fortzuführen* oder um *es neu zu gründen:* Wir akzeptieren, das zu sein, was wir sind, um *mehr* werden zu können, als wir waren.

Die zweite Beobachtung lautet: Zu jeder Zeit, in jeder Gesellschaft *›funktioniert‹ ein Subjektives wie etwas Absolutes*. Mit anderen Worten, eine Gesellschaft existiert nur in bezug auf bestimmte *Normen*. Es gibt kein historisches Beispiel von Gesellschaft ohne Normen, – wenn nicht gerade eben die *Gesellschaften, die zerfallen.* Was hier zählt, ist nicht so

sehr der *Inhalt* der Norm (der variabel ist), sondern die *Existenz* der Norm selbst (die konstant ist). Daraus, daß sich eine Norm inhaltlich *ändert*, ist also nicht zu schließen, daß sie *beliebig* bestehen kann oder nicht. Doch dies wird, wenn man einen Augenblick darüber nachdenkt, heutzutage allgemein getan, – und zahlreich sind die Ideologen, die in einer Art Substitutionsspiel *von der Variabilität der Normen die Idee ableiten, daß sie überflüssig sind*. Gewisse Neo-Feministen z. B. betonen die Tatsache, daß die Rolle des Mannes und der Frau in der Gesellschaft, wie sie sich in der europäischen Geschichte darstellt, nicht unbedingt in allen Kulturen des Erdkreises wiederzufinden ist – was auch vollkommen zutrifft. Dieselben Autoren unterlassen es jedoch zu erwähnen, daß man, wenn man nicht ebendiese Normen wiederfindet, dafür aber andere findet: die gesellschaftliche Rolle von Mann und Frau variieren kann, aber es keine Gesellschaft gibt, in der es eine Rollenunterscheidung nicht gäbe.

Ein »heroischer Subjektivismus«

Jahrhunderte hindurch entsprang die wunderbare Wirksamkeit der Normen der Tatsache, daß diese *als absolut ›angesehen‹ und empfunden wurden*. Sie waren in dem Maße wirksam und brachten Taten hervor, als niemand ihre Daseinsberechtigung (anders als im Vorbeigehen – und selbst dies wurde vom Zeitgeist sofort verdrängt –) in Zweifel zog oder auch nur daran dachte, es zu tun. Man verhielt sich in einer bestimmten Weise und nicht anders, weil man es »immer getan hatte«, weil man es »so und nicht anders tat«. Ein derartiges Fehlen von *Zweifeln* im Hinblick auf die Normen ist für eine Kultur in vollem Aufstieg charakteristisch: die Tatkraft bringt den Zweifel zum Schweigen. In einer geschwächten Kultur hingegen, in einer Gesellschaft, die sich ihrem Untergang zuneigt, überschwemmt eine riesige Welle von Zweifeln das allgemeine Bewußtsein. Tatsache ist, daß seit zwei Jahrhunderten – sehen wir von den vorhergehenden ab – sich die Normen langsam als das enthüllen, *was sie sind*, das heißt als Konventionen: als Ergebnisse einer *Wahl*, aber einer *vergessenen Wahl*. Die Tradition, die historische Tat, das Zusammenspiel der Ereignisse, der Vorgang der Übernahme von Inhalten von einer Generation zur anderen haben zu einem bestimmten Zeitpunkt die Gebräuche und die sozialen ›Gesetze‹

mit genügender *Kraft* kristallisiert, um sie als ›natürlich‹ erscheinen zu lassen, so, als ob es sie schon immer gegeben hätte. *Das Künstliche (die Kultur) trat als etwas Natürliches auf*. Später haben der *Zusammenbruch der Gründermythen* und das Auftauchen von *Ideologien*, die sich ihrer selbst bewußt geworden waren, allmählich eine *Grundlagenkritik* bewirkt, die schnell nach allen Seiten um sich gegriffen hat. Diese ausgesprochen zerfressende und zersetzende Kritik hat zu einer vollständigen Zerstörung der Normen geführt und damit zum Verschwinden des Sinngehalts im Leben der Gesellschaftsmitglieder und in den *Kommunikations*möglichkeiten, die er voraussetzt. Die Gesellschaft hat nach und nach ihre Normen verloren und löst sich auf: der Zweifel ist überall eingedrungen; nichts versteht sich mehr *von selbst*; niemand sieht mehr den ›Grund‹, der ihn dies oder jenes tun ließe; die Autorität wird nicht mehr als Prinzip empfunden, das über jene, die sie verkörpern, hinausgeht, sondern als bloße Institution der Überwachung; die Information, die in keinen *Rahmen* mehr eingebettet ist, verstärkt die Zweifel, anstatt zu versuchen, ihrer Herr zu werden; das Wissen selbst, statt als Instrument zu einer wirklichen Tätigkeit zu dienen, wirkt ausgesprochen hemmend und lähmend.

Gewiß kann man eine solche Situation beklagen, aber man kann sie deshalb nicht aufheben. Eine Norm, die enthüllt worden ist, kann nie wieder als Absolutum »funktionieren«, es sei denn, sie erhebt sich zu einer anderen, höheren Ausdrucksebene. (»Gott ist tot« bedeutet: Gott ›stirbt‹ in dem Augenblick, wo man nach dem »Sinn seines Daseins« fragt und also über seinen ›möglichen Tod‹ nachdenkt; ein Gott, den man in Frage stellt, existiert *schon nicht mehr* – aber immer besteht die Möglichkeit zu *neuen Göttern* weiter.)

Von hier an gibt es zwei mögliche Haltungen. Die erste, die heute vorherrscht, besteht darin, die Normen, die keinen Absolutwert haben, abzulehnen, mit anderen Worten also *jede Norm* (oder aber in das System der offenbarten Religion zurückzuverfallen – so erklärt sich die Stellung Horkheimers bzw. B. H. Lévys), und eine Haltung der Kritik und der systematischen Ablehnung einzunehmen. Diese Haltung kann natürlich den Prozeß des inneren Verfalls, den Vorgang des inneren sozialen Zusammenbruchs nur beschleunigen. Und eben hier verfällt man in den Hypersubjektivismus: alles hat denselben Wert, womit nichts mehr einen Wert hat. Die zweite Haltung, der wir uns anschließen, geht von denselben Prämissen aus, gelangt aber zu dem genau

entgegengesetzten Resultat. Indem sie zur Kenntnis nimmt, daß eine »konventionelle« Norm am Ende nichts anderes ist als eine Norm, die vom Menschen geschaffen wurde, besteht diese Haltung in dem Versuch, *Bedingungen zu schaffen, unter denen neue Normen entstehen können*. Es handelt sich genauer gesagt nicht darum, Normen zu schaffen, *obwohl* diese nie etwas anderes als ›Konventionen‹ sein können, sondern sie im Gegenteil *mit umso größerer Kraft zu bilden*, da sie notwendigerweise aus menschlichem Streben erwachsen, da sie nicht von irgendeiner Gottheit empfangen wurden, sich nicht von irgendeiner natürlichen Ordnung herleiten und nicht aus irgendeiner geschichtlichen Notwendigkeit folgern. Dieselbe Feststellung, die manche dazu führt, jede Norm *aufzugeben*, – nicht ohne indes eine seltsame enttäuschte Sehnsucht nach dem Absoluten an den Tag zu legen –, kann ebenso dazu führen, neue Normen begründen zu wollen. In der Tat sind die Normen Konventionen, und keine Gesellschaft kann sie entbehren. Also gibt es von unserem Standpunkt aus keine andere Verhaltensmöglichkeit, als *sich einer gewissen kollektiven Subjektivität klar zu werden und sie mit genügend großer Kraft durchzusetzen, so daß sie erneut als eine »natürliche« Norm empfunden wird, die in der sozialen Struktur wie ein »Absolutum« funktioniert*. Ein solches Unternehmen erfordert es wahrscheinlich, zu einem höheren Bewußtseinsniveau zu gelangen, als wir es bisher gekannt haben. Doch stellt es die einzig mögliche Antwort auf die Herausforderung dar, die unsere Epoche an sich selbst gerichtet hat, eine Herausforderung, die ihresgleichen nur in jener findet, die ein bestimmter Menschheitstyp in der Epoche der jungsteinzeitlichen Revolution gekannt hat und auf die in unserem Kulturkreis die indogermanische Dreiteilung der Gesellschaft geantwortet hat, als Quelle der Schöpfung einer neuen ›ideologischen‹, religiösen, philosophischen und sozialen Norm. Der heutige »Heroismus« könnte in einer solchen »übermenschlichen« Handlungsweise bestehen, in der Schöpfung neuer Normen, die der Herausforderung gewachsen sind, welche wir an uns gestellt haben. Man kann diesen Weg einen »historischen Subjektivismus« nennen. Und wir behaupten, daß ein Volk, bei dem sich ein solcher Schöpfungsakt ereignete, die aktuelle Krise lösen würde. Es würde sich dadurch selbst überwinden und wieder zu einem selbständigen Ich finden. *Aus eigener Kraft würde es sich selbst neu erschaffen*.

Der Mensch als Schöpfer seiner selbst

Wir schließen uns hier einer bekannten Auffassung des Menschen an, deren Grundzüge wir uns kurz wieder ins Gedächtnis rufen wollen. Der Mensch ist ein Lebewesen, und als solches ist er einer bestimmten Anzahl von Zwängen unterworfen, die sich aus seiner biologischen Beschaffenheit ergeben. Aber er ist kein Lebewesen wie die anderen. Er unterscheidet sich von den anderen Lebewesen durch eine größere und fortdauernde Formbarkeit (Zustand der *Neotonie* oder der ›beständigen Jugendlichkeit‹, – wobei die Jugendlichkeit der »Lernperiode« entspricht). Beim Menschen wirkt der biologische Determinismus rein *negativ*. Er drückt sich nur in Form von Möglichkeiten aus. In den Grenzen und innerhalb der Voraussetzungen unserer ›Natur‹ bleibt unsere Freiheit vollständig bestehen. Hierin liegt der ganze Unterschied zwischen dem *Instinkt* und dem, was beim Menschen *Trieb* ist: Der Trieb schließt keine Programmierung in Hinblick auf sein Objekt ein. Der Mensch ist nicht frei, Schauplatz einer gewissen Anzahl von Trieben zu sein oder nicht, aber er hat die Freiheit, das *Objekt zu wählen*, für das er seine Triebe einsetzt. Wenn wir einen Berg von »Ziegeln« erben, so können wir mit diesen Ziegeln bauen, was wir wollen, das einzige, was wir mit ihnen nicht tun können, ist, sie in Schiefer oder in Marmor zu verwandeln. Dasselbe gilt von seinem Erbgut. Der Mensch kann sich also immer wieder in Frage stellen. Er *ist* nicht, er *wird*. Er bleibt immer *unvollendet*. Er ist nicht ein für allemal geschaffen, sondern er schafft sich selbst ständig neu. Hier liegt das Geheimnis seiner Überlegenheit, – aber auch jenes seiner größeren Verletzlichkeit: er kann jederzeit das *Humane verlieren*, ebenso wie er *das rein Menschliche überwinden* kann. Und ebenso verhält es sich auch mit den Kollektiverwerbungen: in jeder Generation wird das Erbe wieder in Frage gestellt. Auch dies Erbe kann jederzeit entweder *verlorengehen* oder *über sich hinauswachsen*.

Der Mensch baut sich selbst. Er formt sich durch den Zwang, den er sich auferlegt; indem er an sich arbeitet wie an einem Gegenstand, indem er in seinem Inneren dank einer Ziel- und Prinzipiensetzung »Netze von Gewohnheiten« (Arnold Gehlen) aufbaut; sie hängen von der Vorstellung ab, die er sich von sich selbst macht. Der *Übermensch* ist kein ›Supermann‹ mit großem Bizeps und hohem IQ, noch ist er ein neues Entwicklungsstadium der Menschheit, sondern der Mensch, der

sich in die heroische Lage begibt, sich selbst zu überwinden, indem er einen neuen *Typus* nach seinen eigenen Normen schafft. Der Mensch ist der »Herr der Formen« (Jünger). Er gibt *der Welt und sich selbst eine Form*, die zuvor außerhalb von ihm und ohne ihn nicht existierte. Und er erkennt diese Form als *sinnvoll*. Hier begegnen wir der zu Beginn des Textes ausgeführten Idee wieder: einzig ›wahr‹ sind die Ideen und die Formen, *die gelebt werden*, – und je konkreter sie verkörpert werden, desto ›wahrer‹ sind sie. (Aber dies bedeutet keine Verherrlichung der Kraft, denn einer Kraft kann sich immer eine andere entgegenstellen, die ihre Begründung in einem anderen Wertesystem findet und sich im Dienste eines anderen Zieles äußert. Es handelt sich auch nicht um einen Vorwand, um von vornherein Ordnung genausogut wie Unordnung zu akzeptieren, denn die verschiedenen ›Wahrheiten‹ sind eben nicht gleichwertig.)

Gut ist das, was uns befähigt, uns nach den Normen zu erbauen, die wir uns gesetzt haben; schlecht, was uns im Hinblick auf diese Normen zerstört. Diese Regel gilt gleichermaßen für Individuen wie für Gesellschaften. In Anbetracht dieser Normen, die wir uns gesetzt haben und die an die unserer Kultur eigenen Wertvorstellungen gebunden sind, kann man eine Kritik des *Hedonismus* entwickeln (der alles tolerierenden Gesellschaft), gleichzeitig und aus denselben Gründen wie an der *negativen* und selbstzerstörerischen *Askese* (der Leidensmystik). Bei der durchgeführten Handlung erwächst die Freude aus der Tatsache, daß man ein Ziel erreicht, und gleichzeitig daraus, daß sich am Horizont des Willens ein neues abzeichnet, – und nicht aus dem, *was* die Erreichung des Zieles *einbringt*. Jedermann kennt das Sprichwort: »Die Jagd ist mehr wert als die Beute«. Das bedeutet nicht, daß man die Beute verachten solle, sondern vielmehr, daß man *zuerst und vor allem* jagen soll, – und daß die Beute sich vielleicht *zusätzlich einstellt*. Genuß und Verdruß sind nur *Folgeerscheinungen*, sie sind nicht Motive der Handlung, sondern gesellen sich ihr bei: sie sind ihre *Auswirkung*, nicht aber ihr *Grund*. Hier liegt der ganze Unterschied zwischen *Willen* und *Wunsch*: vom Wunsch getrieben, sind wir seine Sklaven, ist hingegen der Wille (der sich allein aus sich selbst erklärt) erste Triebfeder unserer Handlungen, so sind wir ihr Herr. Die Dialektik vom »Herrn und vom Sklaven« beginnt also in uns selbst. Wir sind gleichzeitig unser eigener Herr und unser Sklave. Die Dekadenz beginnt dort, wo man denkt, daß die *Folge* einer Handlung berechtigterweise ihr *Grund*

werden kann. Sobald man beim Handeln aus dem Genuß den höchsten Wert macht, rechtfertigt man im voraus *alles*, was seine Befriedigung ermöglicht. Man will dann nur noch angenehme Dinge in immer größerer Zahl erlangen (Genußprinzip). Am Ende kann diese Haltung zur Zerstörung der inneren Persönlichkeit führen. Hier sieht man, wie sehr sich die Notwendigkeit der *Anstrengung* von der *Arbeit* unterscheidet, selbst wenn diese ihr geläufigstes Anwendungsgebiet bleibt. Die liberale ebenso wie die marxistische ›Moral‹ wollen uns weismachen, daß der Mensch um so freier sein würde, je weniger er zur Arbeit gezwungen wäre. In Wirklichkeit bliebe, selbst wenn die Arbeit (im landläufigen Sinne des Wortes) überflüssig würde, die Notwendigkeit für den Menschen bestehen, sich selbst zu verwirklichen, sich ›in Form zu bringen‹ durch die eigene Anstrengung aus einer bewußten Willenskraft heraus.

Die Ethik der Ehre

Sich selbst gestalten, sich eine *Form* geben, das kann auch heißen: vom Stadium des *Individuums* zu dem der *Persönlichkeit* fortzuschreiten. Jeder ist ein Individuum, aber nicht jeder ist eine Persönlichkeit; die römische Unterscheidung zwischen *animus* und *anima* ist bekannt: die Persönlichkeit ist das Individuum, das sich eine Seele gegeben hat. Es wäre ja ungerecht, wenn alle Menschen eine Seele hätten; gerecht ist, daß es einigen zum Abschluß ihrer Selbstschöpfung gelingt, sich eine Seele zu geben. Der allein kann sich eine Seele geben, der Herr *seiner selbst* ist. Die Ehre ist dann nichts anderes als die Treue zu einer Norm, die man sich selbst gesetzt hat, zum Bild, das man von sich hat. Montherlant sagt, daß man sogar die Versprechen halten muß, die man einem Hund gemacht hat, denn das, was verpflichtet, ist weder der Inhalt des Versprechens noch derjenige, dem man es gibt, sondern die Tatsache, daß man etwas versprochen hat. In derselben Weise rechtfertigt sich die Treue zu einer Überzeugung, zu einer Idee, durch die alleinige Tatsache, daß man sich zu ihnen bekannt hat, – am Anfang hat ja nichts diese Gefolgschaft erzwungen. Eine solche Haltung rechtfertigt sich aus sich selbst: die Treue zu einer Norm rechtfertigt sich dadurch, daß es eine Norm ist – und in diesem Fall eine gewählte, akzeptierte und gewollte Norm. Es gibt in Frankreich zwei Sprichwör-

ter des Ancien Régime: »Adel fordert Adel,« und »Adel schweigt«. Die Rechtfertigung einer Haltung kann nicht außerhalb der Norm liegen, die sie begründet; sie kann in keinem Interesse (und sei es metaphysisch) bestehen, womit jeder Nützlichkeitsmoral widersprochen wird.

Daher die Bedeutung des Stils. Es gibt eine augenscheinliche Beziehung zwischen dem *Stil* und der *Form*. Der Welt eine Form geben, sich selbst gestalten, heißt gleichzeitig einen Stil schaffen. Aus diesem Grunde kann man nie das Wort vom Geist trennen, die Gestalt vom Gehalt, das Gefäß vom Inhalt. »Der Stil ist der Mensch«: die Art, wie man die Dinge tut, ist genauso wichtig wie die Dinge selbst; Formfragen sind nie überflüssig.

Die aristokratische Moral läßt sich durch ein feststehendes Kriterium definieren: die Fähigkeit, *gegen seine eigenen Interessen zu handeln*. Dies ist ganz genau das Gegenteil von der liberalen Theorie, nach der der Mensch im wesentlichen als wirtschaftlich handelnd dargestellt wird und immer seinen größtmöglichen Vorteil verfolgt. Es handelt sich aber auch nicht darum, in eine negative Askese zu verfallen noch in eine naive Weltfremdheit: eine normale Gesellschaft besteht nicht nur aus Helden. Doch sollten ihr dessen ungeachtet trotzdem die Helden als *Vorbilder* dienen und nicht ... die anderen. Sombart definiert als Helden denjenigen, der beständig danach sucht, was er dem Leben geben, wie er die menschliche Existenz bereichern kann, im Gegensatz zum ›Bürger‹, der ständig sucht, was er *vom Leben* haben, wie er sich selbst und seine eigene Existenz bereichern kann. Untersucht man Heldentaten und heroische Situationen, so zeigt sich, daß die *Gründe zum Leben* genau dieselben sind wie die zum *Sterben*,– und in diesem Sinne ist es normal, daß man zu einer Zeit, wo man keine Gründe fürs Sterben mehr findet, auch keinen Sinn mehr im Leben findet. Das bedeutet auf gewöhnlicherer Ebene: man muß zugeben, daß jedes *Recht* sein Gegenstück im Bereiche der *Pflichten* haben muß. Alle Menschen haben Rechte, aber alle Menschen haben auch Pflichten. Genauer gesagt, dort, wo es *gleiche Rechte* gibt, muß es auch *gleiche Pflichten* geben. Was die Frage aufwirft, welche Pflichten man eigentlich von *jedem Menschen* fordern kann, – was gleichzeitig auch das Maß für die Rechte setzt, die *jeder Mensch* für sich fordern kann. Dies Prinzip gilt natürlich in beiden Richtungen. Wenn es wahr ist, daß derjenige, der sich *mehr Pflichten* auferlegt, auch *mehr Rechte* haben

muß, so kann man auch umgekehrt nicht demjenigen, der nur wenige Rechte hat, viele Pflichten auferlegen. Ein Recht, das nicht mit einer Pflicht Hand in Hand geht, wird schnell ein Privileg (im heutigen Sinne des Wortes). Es wird dann als eine *Ungerechtigkeit* empfunden, was einen wohlbekannten revolutionären Prozeß auslöst und legitimiert.

In der nominalistischen Perspektive entsteht die Tragik aus der klaren Wahrnehmung eines »doppelten Widerspruches«: einmal zwischen unserer Kleinheit und unserem kurzen Dasein gegenüber der Unendlichkeit der Welt; dann zwischen der Tatsache, daß wir ›materiell‹ »in der Welt enthalten« sind, und der Tatsache, daß die Welt, so unendlich sie auch sein mag, doch gleichzeitig ›geistig‹ in uns selbst enthalten ist. So erkennen wir, daß, so ›winzig‹ wir auch sein mögen, wir doch die einzigen sind, die »aus einem Weniger ein Mehr« machen können, die der Welt der Formen Gebilde hinzufügen können, die außerhalb von uns nicht existieren. Die Alten hatten sehr gut erkannt, daß die *Intensität* eine Art ›Revanche‹ für die *Kürze der Zeit* ist. Sie hatten auch bemerkt, daß die Intensität sich umgekehrt proportional zur Dauer verändert; (man lebt nicht ständig auf den Gipfeln). Die Tragik beruht auch auf dem Begriff des *Fatums*, des »Schicksals« (das man nicht mit der »Schickung« verwechseln darf: das Schicksal ist das, was erst geschehen wird, die Schickung das, was schon vorentschieden ist). Beim Begriff des Schicksals muß natürlich daran erinnert werden, daß es zu keinem Fatalismus führt, ganz im Gegenteil. Das Gefühl des *Fatums* führt zu zwei klaren Haltungen: zuzugeben, daß es für jeden von uns ein Schicksal gibt, ohne in seinem unabänderlichen Charakter den geringsten Beweggrund zu sehen, darauf zu verzichten, es nach den Normen, die wir uns gesetzt haben, zu verändern; dies ist der ewige Motor der griechischen Tragödie; wenn man alles gemäß der Norm, die man sich setzte, ausgeführt hat (und vergessen wir nicht: können heißt hier müssen), dann nicht nur den Lauf der Dinge zu akzeptieren, so wie er wirklich gekommen ist, sondern ihn auch noch zu wollen: *amor fati*.

Fünfundzwanzig ›Moral‹-Prinzipien

Angesichts einer solchen Auffassung der Ethik ist es möglich, eine gewisse Zahl an ›Moral‹-Prinzipien aufzustellen. Eine derartige Verfahrensweise kann lediglich individuell bezogen sein, oder sie kann

vielmehr erst aus der persönlichen Assimilation einer allgemeinen gemeinschaftlichen Auffassung hervorgehen. Ich habe keine besondere Vorliebe für ›Moral‹. Ich kenne ihre *Genealogie* zu gut (die Nietzsche mir recht klar dargelegt zu haben scheint). Ich neige im übrigen zu der Ansicht, daß es so viele ›Moral‹auffassungen gibt, wie es mögliche menschliche Stufen gibt, – was eine ganze Anzahl ausmacht. Hingegen glaube ich sehr an *Prinzipien*, die ebenfalls Lebensregeln sein können. (Jedes historische Geschehen schreitet über den Weg eines *Gedankens* vom *Mythos* zum *Prinzip*.) Aufs Geratewohl will ich hier die meinen nennen; ich hoffe, ihnen nicht allzu oft untreu zu werden.

1. *Der Mensch ist der Partner Gottes*, sein Verbündeter im Guten wie im Bösen. Beide erschaffen gemeinsam. Gott ist nicht über uns und nicht außerhalb von uns. Er ist auch nicht jenseits unserer Empfindungen. Wichtig ist nicht, an Gott zu glauben. Wichtig ist, so zu handeln, daß Er an uns glauben kann. Ihn in uns wiederzufinden und zu erkennen, uns zu erkennen zu geben wie Er. Körper und Geist sind ein und dasselbe. Eines auf das andere zurückzuführen oder diese Begriffe einander entgegenzusetzen, zeugt beides von derselben Krankheit des Geistes. Ein Gott, der sich nicht so benimmt, wie man das Recht hat, es von ihm zu erwarten, verdient es, verstoßen zu werden; vorausgesetzt, daß derjenige, der ihn verstößt, sein Bestes gegeben hat.

2. *Es genügt nicht, geboren zu sein, man muß auch ›erschaffen‹ werden*. Die Erschaffung vollzieht sich nach der Geburt; man kann sich nur selbst erschaffen. So gibt man sich eine Seele. Meister Eckhart spricht von »*Selbstschöpfung*«: »Ich war der Grund meiner selbst dort, wo ich ich selbst sein wollte, und ich war nichts anderes. Ich war, was ich sein wollte, und wollte sein, was ich war.« In der Edda (*Hávamál, V)* ist das *Bild* Odins das des Gottes, der sich sich selbst geopfert hat. Ein Volk schafft sich eine *Kultur*, wenn es sich Grund seiner selbst wird, – wenn es allein in sich selbst (in seiner Tradition) die Quelle zu ewiger Erneuerung findet. Dasselbe gilt für den Menschen: auch er muß in sich selbst die Gründe und die Mittel zu einer Selbstüberwindung finden. (Der dekadente Staatschef ist derjenige, der seine Autorität aus etwas ihm Fremden herleitet, aus etwas anderem als aus der Transzendenz des in ihm verkörperten Prinzipes.)

3.*Die Tugend ist kein Mittel*, das irgendeinem letzten Zweck dient. Sie ist sich selbst Zweck – sie ist ihr eigener Lohn. *Sein Inneres wieder zu erobern* oder sich selbst wieder zu erobern, ist Ausgangspunkt für

jede Suche wie für jede Eroberung. *Animus* und *anima* zuerst wieder in ihrem Sinn erkennen und ihr gegenseitiges Verhältnis wiederentdekken. Eine *souveräne* Herrschaft über sich selbst errichten. Sich selbst sein eigenes Ziel sein. Dem Herrn in uns gehorchen und damit dem Sklaven in uns befehlen. Den rechten Ausgleich suchen.

4. Die Parole »sei du selbst« genügt nicht. Man muß noch *das werden, was man werden kann*, – *sich* nach der Idee *aufbauen*, die man sich von sich selbst macht. Sich selbst ändern, bevor man die Welt ändert. Eher die Welt so akzeptieren wie sie ist, als uns selbst akzeptieren, wie wir sind. Unter den Möglichkeiten, die wir haben, die entwikkeln, die uns spezifisch zum Menschen machen; und unter diesen jene entwickeln, die uns selbst spezifisch gemäß sind. Ein starker *Wille* erlaubt, so zu sein, wie man sein will, – fast ungeachtet dessen, was wir gewesen sind. Der Wille überwindet alle Determinismen, selbst den der Geburt, unter der Bedingung, daß man wollen kann. Zuerst die innere Energie kultivieren, diese Energie, »von der die Ameise ebenso wie der Elefant zeugen kann« (Stendhal) und die erlaubt, im Winter das zu sein, was den Frühling wieder erweckt.

5. *Sich seine eigene Norm setzen – und sich daran halten*. Das Gesetz unserer Handlungen in uns selbst finden, aber es nicht ändern. (Was nicht ausschließt, der gewählten *Richtung* neue Dimensionen zu geben). Nicht nachgeben und sich nicht beugen. Weitergehen, auch ohne einen Grund zum Weitergehen. Einer verratenen Sache treu bleiben und treu bleiben denen, die es nicht gewesen sind. Gegen alle und gegen sich selbst die Idee verteidigen, die man sich von den Dingen macht und die man sich von sich selbst machen will.

6. *Die anderen nur dann führen wollen, wenn man sich selbst in der Gewalt hat*: der Selbstzwang ist die erste Voraussetzung für das Recht, andere zu zwingen. Ebenso: seine Zeitgenossen ertragen, nachdem man gelernt hat, sich selbst zu ertragen. Der wertvolle Mensch stellt zuerst Anforderungen an sich, der gewöhnliche Mensch stellt Forderungen nur an die anderen (Konfuzius). Macht muß sich auf Überlegenheit gründen, nicht aber die Überlegenheit auf die Macht. Diejenigen, die leiten, haben das Recht, zu besitzen, doch die, die besitzen, haben nicht unbedingt das Recht, zu leiten. Der wertvolle Mensch steht jenseits jedes Despotismus: er beherrscht die Herrscher auf den ihm eigenen Wegen. »Ein neuer Adel ist allem Pöbel *und* allem Gewalt-Herrischen« notwendigerweise »ein Widersacher« (Nietzsche). Je

höher man steigt, desto einsamer wandelt man: desto mehr muß man sich allein auf sich selbst verlassen. Diejenigen, die oben stehen, sind verantwortlich für die, die unten stehen: sie müssen *ihren Erwartungen entsprechen;* sie haben nur in dem Maße ›Privilegien‹, wie sie den anderen wirklich Lasten abnehmen. Tun sie das nicht, sind alle Revolten *gerechtfertigt*. Aus freien Stücken denen folgen, die uns überlegen sind: stolz sein, einen Meister gefunden zu haben (Stefan George). Das Gegenstück zur Unterwerfung ist nicht die Herrschaft, sondern der Schutz. Man hat das Recht, zu gehorchen, und die Pflicht, (sich) zu befehlen, – nicht das Gegenteil. Man muß sich zu der Pflicht bekennen, Rechte zu haben – und zu dem schönen Recht, Pflichten zu haben.

7. *Die Welt ist eine unermeßliche Tragödie*. Jedes Dasein ist tragisch, jede Aussage ist tragisch. Die Welt ist ein *Chaos*, – aber man kann ihr eine Form geben. Unsere Handlungen haben keinen anderen Sinn, als den, den wir ihnen geben. Folge davon ist: alles wirkt sich irgendwie aus. Unsere unbedeutendsten Gesten wirken bis in die entferntesten Teile des Weltalls. Das Böse hat keine positive Existenz. Es ist eine bloße Beschränkung des Werdens, – eine Beschränkung der Form, die die Lebewesen der Welt geben. Eine bloße ewige Verneinung.

8. *Wir verdienen alles, was uns widerfährt*, – individuell wie kollektiv. Über eine bestimmte Grenze hinaus gibt es weder mehr Glück noch Zufall: unsere Gegner sind, wenn wir es recht bedenken, letztlich nur durch unsere eigenen Schwächen stark. Also nicht nur akzeptieren, sondern wollen, was geschieht. Das, was geschieht, wollen, wenn wir nicht verhindern können, daß es geschieht. Dies hat nichts mit Resignation zu tun, sondern ist die Aufrechterhaltung unserer Freiheit. *Amor fati*: die einzige Art zu handeln, wenn man nicht mehr handeln kann. Stoa: das einzig mögliche Verhalten, wenn die anderen nicht mehr möglich sind. So handeln, daß das, worauf wir keinen Einfluß haben, auch uns nichts anhaben kann (Evola).

9. *Am Anfang war die Tat*. Alle großen und starken Dinge können ihre Existenz nicht rechtfertigen, gerade darum müssen sie getan werden. (Doch ist nicht alles unbedingt groß und stark, was unmotiviert ist). Die Tat ist das Wichtigste, nicht derjenige, der sie vollbringt, der Auftrag und nicht der, der ihn ausführt. Gegen den Individualismus – für *unpersönliche Tatkraft*. Was man tun muß, erklärt sich nicht in Form von Motiven. Adel schweigt.

10. *Ehre heißt, nie den Normen untreu werden, die man sich gesetzt*

hat. Das Bild, das man sich von sich selbst macht, wird in dem Augenblick wahr – das ist evident –, wo man ihm entspricht. Von da an ist es bedeutungslos, ob es sich um ein ›Bild‹ oder um eine ›Wirklichkeit‹ handelt; beide Begriffe gehen ineinander über. Die Idee wird Fleisch: dies ist die wirkliche Fleischwerdung des Logos. Jedes Versprechen bindet, kein Umstand entbindet. Auf sich selbst stolz sein können ist das beste Mittel, sich der anderen nicht zu schämen.

11. *Der Stil ist der Mensch*. Die Liturgie hat mehr Bedeutung als das Dogma. Die Schönheit ist nie böse. Es ist besser, Mittelmäßiges gut zu tun, als Hervorragendes abzupfuschen. Die *Art*, wie man Dinge tut, bedeutet mehr als die Dinge selbst. Die *Art*, wie man Ideen lebt, hat mehr Gewicht als die Ideen als solche. Die *Art*, wie man lebt, zählt mehr als das, was man erlebt – und manchmal mehr als das Leben. Zeigt man mehr Natürlichkeit als Wohlerzogenheit, ist man ein Tölpel, zeigt man mehr Wohlerzogenheit als Natürlichkeit, ist man ein Pedant; der (wirklich) wertvolle Mensch hat ebensoviel Wohlerzogenheit wie Natürlichkeit (Konfuzius).

12. *Nietzsche: »Was ist vornehm?* – Die Situationen suchen, die uns Haltung abverlangen. Das Glück den vielen überlassen, jenes Glück, das Seelenfriede, Tugend, Bequemlichkeit, angelsächsischer Merkantilismus ist. Instinktiv die schweren Verantwortungen suchen. Sich überall Feinde machen können, schlimmstenfalls sich selbst zum Feind werden.«

13. *Seine Pflicht über seine Leidenschaften stellen; seine Leidenschaften über seine Interessen*. ›Gute Handlungen‹ vollbringen, um sein Heil zu erlangen, um ins Paradies zu kommen, heißt wieder, seinen Interessen leben. Das tun, was man tun muß, nicht das, was man gern tut. Doch will dies *gelernt* sein: der Mensch braucht Regeln, um sich aufzubauen, – weil er unbegrenzt verformbar ist. Arbeit sei *Dienst*, Pflicht sei *Schicksal*.

14. *Die Gegebenheiten und die Prinzipien im Leben miteinander in Einklang bringen und diese Harmonie ewig neu schaffen*. So handeln, daß die Taten den Worten entsprechen. Der Mensch, dessen Worte weiter reichen als seine Taten, ist ebensowenig Herr seiner selbst wie der Mensch, dessen Taten seine Worte übertreffen. Ehrlich sein heißt nicht, die Wahrheit zu sagen. Es heißt, ganz und gar, ohne Hintergedanken zu allem stehen, was man unternimmt.

15. *Nicht bereuen, sondern Lehren ziehen.* Alle Kräfte aufbieten, um

nichts Schlechtes zu tun. Wenn man es getan hat, nicht versuchen, sich zu rechtfertigen. Die Rechtfertigungen, die man für sich findet, sind alle nichts als Ausflüchte vor uns selbst. Der Reue Ziel ist es nicht, den Fehler ungeschehen zu machen, sondern uns ein gutes Gewissen zu geben. Gutes mit Gutem vergelten, Böses mit *Gerechtigkeit*. (Belohnte man Böses mit Gutem, womit sollte man dann Gutes vergelten, – und welchen Wert hätte es dann?)

16. *Nie verzeihen, viel vergessen. Niemals hassen, oft verachten.* Gefühle des Pöbels sind: der Haß, die Rachsucht, die Reizbarkeit, die Eitelkeit, der Geiz. Der Haß als das Gegenteil der Verachtung, die Rachsucht als das Gegenteil von Vergessen, Reizbarkeit und Eitelkeit als Gegenteil von Stolz, der Geiz als das Gegenteil von Reichtum. Unter allen diesen Gefühlen ist das *Ressentiment* das verachtenswerteste. Und Nietzsche sagt: »Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, dessen, der sich selbst nicht mehr verachten kann.«

17. *Gegen den Utilitarismus*. Es ist mit den Menschen wie mit den Armeen. Die Truppen, die, um sich tapfer zu schlagen, wissen müssen, wofür sie sich schlagen, sind schon mittelmäßige Truppen. Es gibt noch eine tiefere Stufe: jene, die sich nur dann schlagen, wenn sie Aussicht haben zu gewinnen. Wenn man etwas tun *muß*, so soll man sich erst in zweiter Linie darum kümmern, ob das Unternehmen von Erfolg gekrönt sein kann oder nicht. Der Leitsatz des Taciturnus bleibt der *Schlüssel* zu Dürers Stich *Der Ritter, der Tod und der Teufel*. Aber es genügt nicht, auch ohne die Gewißheit eines Sieges etwas zu unternehmen, man muß auch dann noch etwas unternehmen, wenn man sicher ist zu scheitern, – eben *weil* man sicher ist zu scheitern: weil man seine *Ehre* nur wahrt, indem man den sich gesetzten Normen treu bleibt. An den »Wachtposten von Pompeji« denken, von dem Spengler spricht. Und auch an das Beispiel des Regulus. So wie der Gegner handeln unter dem Vorwand, daß dies dem Gegner zum Erfolg gereichte, bedeutet, dieser Gegner zu *werden* – und nichts anderes zu sein als er. Man erniedrigt sich, sobald man sich fragt, »wozu etwas dient«, »was es uns einbringt«, »was uns dazu verpflichtet, etwas zu tun«. *Um jeden Preis* ein Leben zu behalten, das wir *in jedem Fall* verlieren werden, – diese Apologie der lebendigen Hunde und der sterbenden Löwen –, ist eine rechte Absurdität.

18. *Tugend ebenso wie Laster können nur Attribute einer Elite sein.* Beides erfordert *dieselbe* Fähigkeit zur Selbstbeherrschung; sie haben

weniger mit ›Moral‹ zu tun als mit dem bloßen Willen. Die Freiheit zu handeln geht immer Hand in Hand mit einer Freiheit dem Ziel dieser Handlung gegenüber. Anders gesagt, darf man nur die Dinge wollen, auf die man sich auch imstande fühlt zu verzichten. Julius Evola sagt: »Du darfst etwas in dem Maße tun, wie du dich auch dessen enthalten kannst (. . .) Du darfst etwas wollen – und erreichen – insofern du auch fähig bist, dich dessen zu enthalten.«

19. *Nicht versuchen zu überzeugen: versuchen zu erwecken.* Das Leben findet einen Sinn in dem, was *mehr* als dieses Leben ist, und nicht, was *jenseits* dieses Lebens liegt. Das, was mehr als das Leben ist, drückt sich nicht in Worten, nicht durch Worte aus, aber manchmal *spürt* man es. Die Seele über den Geist stellen, das Leben über den Verstand, das Bild über den Begriff.

20. Die *Lyrik* kann als ›Moral‹regel dienen, vorausgesetzt, man nimmt nicht die Beziehung von Mensch zu Mensch als den Hauptbezug des Daseins an, sondern den Bezug vom Menschen zum Universum. (Die einzige Art, der Welt von oben anzugehören, ist es, sich in Analogie zu ihr aufzubauen). Die großen Staatschefs sind jene, dank derer die Völker sich dichterisch erdenken können.

21. *In der Gegenwart lebt jede Vergangenheit und schlummert jede Zukunft.* Die Gegenwart im Hochgefühl der Freude des Augenblicks akzeptieren bedeutet, gleichzeitig alle Augenblicke zu genießen. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft sind drei *gleich gegenwärtige* Perspektiven (Blickpunkte), die in jedem Augenblick des geschichtlichen Geschehens existieren. Endgültig mit der linearen Geschichtsvorstellung brechen. Alle unsere Handlungen bringen das schon Geschehene *ebenso* ins Spiel wie das, was (wieder)kommen wird.

22. *Lebensziel: zwischen sich und den Tod etwas Bedeutendes stellen.* Die Zeitepoche wie die Gesellschaft können uns daran hindern. Es gibt zwei Arten für die Gesellschaft, die Menschen irrezumachen: zuviel zu verlangen und nicht genug zu bieten. Was für manche Menschen dasselbe bedeuten kann.

23. *Einsamkeit.* In der Stellung des Polarsterns stehen können: des Sternes, der unbewegt bleibt, wenn alles um ihn herum sich dreht. Im Mittelpunkt der Bewegung ist der Friede (Jünger) – in der Achse des Rades. In sich das kultivieren, was der wertvolle Mensch in jeder Lage in sich bewahrt: das *Jen* des Konfuzius, das *Parusha* der Arier, die *humanitas* der Römer – den innersten Kern des Menschen.

24. *Es gibt nur eine echte Frömmigkeit, die des Sohnes dem Vater gegenüber und weiter den Ahnen, dem Geschlecht, dem Volk gegenüber.* Jesus, der angibt, daß Joseph nicht sein wahrer Vater ist – daß er Sohn eines einzigen Gottes ist und der Bruder aller Menschen –, leitet den Prozeß der Väterverleugnung ein. Unsere verstorbenen Ahnen sind geistig weder tot noch in eine andere Welt entschwunden. Sie stehen neben uns in einer unsichtbaren, sprechenden Menge. Sie sind um uns, solange ihr Andenken durch ihre Nachkommenschaft weitergetragen wird. Dies ist der Sinn des Ahnenkultes – und der Pflicht, ihren Namen in Ehren zu halten.

25. *Alle wertvollen Menschen sind Brüder*, ungeachtet ihrer Rasse, ihres Landes, der Zeit, in der sie leben.

Philosophie

Pierre Krebs

Der organische Staat als Alternative in Evolas Vorstellung, Nietzsches Projekt und Saint-Exupérys Botschaft

Erstes Kapitel

EVOLAS VORSTELLUNG, SAINT-EXUPÉRYS BOTSCHAFT, NIETZSCHES PROJEKT

Der Egalitarismus und die Degradierung des Menschen

Durch seine Trennung von der Wissenschaft führt uns der egalitäre Mythos zur theologischen Ära zurück und stellt uns einer neuen dogmatischen Macht gegenüber mit ebenso starren wie irrealen weltanschaulichen Theorien.

Nichts anderes als die radikale Verwerfung des besagten Mythos auf messianischer, ideologischer und dialektischer Ebene bezwecken Evolas Vorstellung, Exupérys Botschaft und Nietzsches Projekt, wenn sie auf die philosophischen, ethischen, historischen und wissenschaftlichen Schwächen der Vorurteile hinweisen, die sich hinter der ideologischen Waffensammlung des Universalismus verstecken.

Alle drei haben dasselbe Theorem aufgestellt. Allein eine Gesellschaft, welche die Verschiedenheiten fördert, vermag nicht nur einen adäquaten Rahmen für die Erhebung zu höheren Werten zu schaffen, sondern auch für die Durchsetzung der *Qualität*, für die vollständige Entfaltung der *Persönlichkeit*. Die Grundbedingungen der Gleichheitslehre stellen in den Augen der drei Denker die vollkommene Antinomie, den absolutesten Widerspruch zum *Sein-Wollen* dar, das im wesentlichen ein Streben nach Ichdifferenzierung ist. Evola weist auf die Behauptung Goethes in seiner organischen Philosophie hin, wonach die Vollkommenheit eines Lebewesens in der Mannigfaltigkeit seiner einzelnen Bestandteile gründe; bei einem unvollkommenen dagegen seien die einzelnen Teile identisch und wiederholen das Gesamtbild[1].

Der Mensch, der in der Masse aufgeht, sich in ihr auflöst, und die Wirtschaftsdämonie (der Sieg des Individualismus in der kapitalisti-

schen Gesellschaft, des Universalismus in der Gesellschaft marxistischer oder religiöser Prägung) bedeuten ihrer Meinung nach einen Rückschritt, eine Rückkehr zu einer Massenwelt, zum Chaos schlechthin. Evola behauptet entschieden, daß »die Betonung dessen, was bei allen Menschen identisch ist, einem Rückschritt entspricht. Die Gleichheit wollen bedeutet das Formlose wollen. Jede egalitäre Ideologie ist das sichere Anzeichen eines Verfalls bzw. der Kräfte, die einen Verfall herbeizuführen vermögen«[2]. Saint-Exupéry stellt im selben Zusammenhang fest: »Ich wurde gewahr, daß der Mensch keine Beachtung verdient, (...) wenn er in der Masse aufgeht, wenn er sich von ihr beherrschen läßt und sich ihren Gesetzen unterwirft«[3]. Nietzsche gibt seiner Empörung Ausdruck: »Die Lehre von der Gleichheit... Aber es gibt gar kein giftigeres Gift: denn sie *scheint* von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das *Ende* der Gerechtigkeit ist (...) Ich sehe nur einen, der sie empfand, wie sie empfunden werden muß, mit *Ekel* – Goethe«[4].

Ein Italiener, ein Franzose, ein Deutscher widerlegen die Gleichheitslehre, definieren die Differenzierungslehre

Julius Evola, Antoine de Saint-Exupéry, Friedrich Nietzsche sind Meister einer philosophischen Schule als Erwecker der Geister. Ihre Philosophie ist lebendig; fremd jeglicher starren Lehre, jedem Dogmatismus überhaupt. Diese drei Philosophen beschreiten neue Wege; sie wollen keine Fundamente zu einer neuen Kirche legen. Sie waren nicht unfehlbar, und sie waren die ersten, dies zuzugeben. Sie suchten keine gläubige Gefolgschaft. Diese Einzelgänger schrieben für einen sehr begrenzten Kreis. Sie schrieben für alle diejenigen, die sie instinktiv ›fühlen‹ und folglich verstehen konnten. Sie gehörten einer Elite an. Sie schrieben für eine neue Aristokratie des Charakters und des Geistes.

Abgesehen von allen zeitlichen, formalen, stilistischen Unterschieden weisen diese drei Vertreter einer Philosophie des Lebens und der Tat eine bemerkenswerte Übereinstimmung in ihrem Denken bezüglich der Kritik an der egalitären Gesellschaft auf. Wir wollen versuchen, im Folgenden eben diese Gemeinsamkeit im Denken des Italieners, des Franzosen und des Deutschen durch eine Gegenüberstellung klarzumachen: Es sind drei ›große‹ Europäer, deren Aussagen für die

philosophische Auseinandersetzung um die Widerlegung des Egalitarismus und die Bestimmung der Differenzierungslehre von grundlegender Bedeutung sind.

»*Itinerarium in Saint-Exupérys Leben und Werk*«[5]

Mensch und dichterisches Schaffen lassen sich bei Saint-Exupéry mit einem Wort umschreiben, das beides zusammenfaßt, miteinander verbindet und deutet: die *Herausforderung*. Als Flieger fordert er die Gesetze der Mechanik heraus, die Gesetze der Physik und die Gesetze der Erregung. Er fordert das Leben schlechthin heraus. Schon sein Beruf hat diesen Menschen zum Herausforderer gemacht. Als Schriftsteller fordert er eine Zivilisation, eine Kultur, eine Ethik heraus, eine Welt. Schon seine Philosophie machte diesen Schriftsteller zum Häretiker. Unsere Gegenwartsliteratur hat diesen Ketzer noch auf den Scheiterhaufen bringen können. Und selbst wenn sie ihn unter Anklage stellte, bliebe seine Herausforderung nach wie vor unangetastet. Und dies trotz der meisterhaften Kritik an einer bestimmten Zivilisation: der plutokratischen. Trotz der Anklageschrift gegen eine bestimmte Kultur: die technokratische. Trotz der Anprangerung aller ethischen und politischen Gesetze, die diese Gesellschaft lenken: der demokratisch-egalitären.

Der mißglückte Versuch, ihn für verwerflich zu erklären, führte zu dem ebenso absurden Bemühen, sein Werk einer ›neuen Leseart‹ zu unterwerfen. Saint-Exupéry in die in unserer Epoche vorherrschende ideologische Bewegung (die demokratische, egalitär-technokratische) einbeziehen zu wollen, ist absurd und widersprüchlich, schlimmer noch: es ist ein geistiger Betrug. Denn Saint-Exupérys Humanismus – ebenso wie Nietzsches Übermenschentum und Evolas Differenzierungslehre – ist heroisch in seinem Wertsystem, antiegalitär in seiner Philosophie und elitär in seinen ethischen Bestrebungen. Sein Humanismus steht also im absoluten Widerspruch zu dem universalistischen Humanismus. Sein mystisches Suchen, das in keiner Beziehung zum kanonischen Recht der Kirche oder zu ihrer Theologie steht, rechtfertigt zu keiner Zeit eine etwaige Integration von Saint-Exupérys Anschauungen in das neuzeitliche ideologische ›Konzept‹. Die militärische Tätigkeit des Schriftstellers während des Zweiten Weltkrieges

schließlich, sein Einsatz auf der amerikanischen Seite bietet ebensowenig irgendeine Garantie. Auf ideologischer Ebene nämlich hat der Schriftsteller seine Kritik an der egalitären Gesellschaftsform mit der Zeit immer schärfer formuliert. Als Beweis dafür kann der kurz vor Saint-Exupérys Tod geschriebene »Brief an den General X.« herangezogen werden. In diesem 1943 in Tunesien verfaßten Brief macht sich Saint-Exupéry Gedanken über die Zukunft der Werte, denen seine Zeit huldigt; sein Urteil fällt vernichtend aus: »Ich hasse meine Epoche aus ganzer Seele (...). Zwei Milliarden Menschen hören nur noch auf den Roboter, verstehen nur noch den Roboter, werden eines Tages selber zu Robotern (...). Doch ich hasse diese Epoche, in der der Mensch unter dem allgemeinen Druck zu sanftem, höflichem und ruhigem Vieh wird (...). Den Menschen, der seiner ganzen Schöpfungskraft beraubt wurde und der nicht einmal mehr in seinem Dorf einen Tanz oder ein Lied hervorzubringen vermag. Den Menschen, den man mit Konfektionskultur, mit Standardkultur versorgt, so wie man das Vieh mit Heu versorgt (...). Ich habe den Eindruck, daß wir den schwärzesten Zeiten der Weltgeschichte entgegengehen«[6].

Was für ein Mensch war Saint-Exupéry eigentlich? Seine Mystik ist heroisch, ohne daß sie je die rohe Gewalt oder die Willkür herausgestellt hätte. Sie ist übermenschlich (im Hinauswachsen über sich selbst), ohne je die Rechte des einzelnen zu übersehen, wobei sie jedoch die Notwendigkeit einer Gesellschaftshierarchie und -elite betont. Sie ist ethisch in ihren geistigen Ergüssen und weist doch energisch jegliches Seelenheil des Menschen zurück, den ein Gott erlöst oder der sich unterwirft. Man ist versucht, Saint-Exupéry als prometheischen Mystiker anzukündigen, auf der Suche nach einem schweigenden inneren Gott, der immer mehr der Hand und dem Auge des Menschen nahekommt, seinen Mutmaßungen und seinen Fragen. So wächst der Mensch über sich selbst hinaus in eben dem Maße, wie er nach Höherem strebt, zu Höherem aufsteigt, bis er schließlich zum Ebenbild des höchsten Wesens wird. Selbstüberwindung bei Saint-Exupéry vollzieht sich in dem Augenblick, da der Mensch sich mit den ihm innewohnenden Göttern zu vereinen sucht. Saint-Exupérys Mystik knüpft hierin wieder an die ursprüngliche indogermanische an, die entschieden der christlichen Tradition entgegensteht. Gehört Saint-Exupéry der Vergangenheit oder der Zukunft an? Eines ist sicher: Er fühlte sich in seiner Zeit nicht wohl. Manche Kritiker hatten ihre

Freude daran, den »Brief an den General X...« ›zeitbezogen‹ zu analysieren, und fanden für Saint-Exupérys Enttäuschung und Verbitterung, für seinen Ekel an der Gesellschaft seiner Zeit keine andere Erklärung als die mit dem Krieg zusammenhängenden Bedingungen und Ereignisse, die damalige überspannte Atmosphäre. Es hätte sich demnach um vorübergehende Gefühle gehandelt, die mit seinen tiefsten Überzeugungen nichts zu tun hatten und daher keinen Aufschluß für die Gesamtbeurteilung des Werkes böten. In jenem Bekenntnis sehen wir jedoch weit mehr als nur eine vorübergehende Enttäuschung und Bitterkeit. Es erscheint uns vielmehr als der letzte und stärkste Ausdruck des ganzen Werdens von Saint-Exupéry. Es ist der eigentliche Schluß der ›Stadt in der Wüste‹, ein Denkmal der Intelligenz, der Gerechtigkeit und seines Willens, der sich gegen eine Epoche, einen Stil, eine Moral, eine Philosophie aufrichtet.

Saint-Exupérys Botschaft (die auf halbem Wege zwischen Nietzsches Projekt und Evolas Vorstellung steht) bereichert, präzisiert und bekräftigt meisterhaft die Dialektik der Differenzierungslehre sowie die globale Widerlegung des Universalismus, vor allem aufgrund der besonderen heroischen, mystischen, ethischen und übermenschlichen Darstellung des Menschen und des Lebens. Die Botschaft des ›Kleinen Prinzen‹, der auf seinen Asteroidon zurückgekehrt ist, wird noch manches Bewußtsein wachrütteln; dessen dürfen wir sicher sein.

Zweites Kapitel

EINE HISTORISCHE SUBVERSION

Ein rückläufiger Zyklus

Den egalitären Mythos gibt es nicht erst seit heute. Offensichtlich ist er in jedem Alter und Entwicklungsstadium der einzelnen Kulturen anzutreffen, allerdings als deren unheilvollste Komponente. Es handelt sich um eine Häufung aller niedrigen Triebe der Menschheit (ethisch gesehen), aller Entartungs- und Todestriebe (biologisch betrachtet), aller Verwirrungs- und Chaostriebe (soziologisch aufgefaßt). Er hat sowohl das völkische Leben als auch die Entwicklung der Kulturen unterminiert. Jede seiner historischen Phasen entspricht einem rück-

läufigen Zyklus, einer Senkung des kulturellen Niveaus oder einer Verarmung der schöpferischen Volkswerte, kurzum einer dekadenten, rückbildenden Phase der Geschichte dieser Kultur. Saint-Exupéry spricht von dem »natürlichen Gefälle (...), das darin besteht (...), daß jeder Bau (...) in eine zusammenhanglose Summe auseinanderbricht«[7]. Nietzsche unterscheidet zwischen »*schwachen* Zeiten« und »*starken* Zeiten«[8], die je nachdem durch Anwendung oder Verwerfung der Gleichheit gekennzeichnet sind. Ähnlich wie Saint-Exupéry verkündet er: »Die ›Gleichheit‹ gehört wesentlich zum Niedergang«[9]. Julius Evola stellt seinerseits fest: »Die moderne Welt zeigt uns folgendes Bild: dem Rückgang und Verschwinden der schöpferischen Kräfte, d. h. der formtragenden Kräfte, entspricht das unbegrenzte Hervorbringen von ›Materie‹, von Formlosem, des Massenmenschen«[10].

Ein messianischer, ideologischer, dialektischer Mythos

Der egalitäre Mythos ist ein seinem Wesen nach messianischer, wenn man ihn im Rahmen der ursprünglichen christlichen Genealogie betrachtet. Die ungeheure Umwälzung von 1789 und die durch sie bestärkten Theorien Jean-Jacques Rousseaus wandeln ihn – nun auf eine politische Bahn gebracht – in einen ideologischen Mythos um. Mit Karl Marx schließlich, seinem zweifelsohne wirksamsten Theoretiker, wird der egalitäre Mythos einem radikalen Rationalisierungsversuch unterzogen, auf der Grundlage einer pseudowissenschaftlichen Geschichtsanalyse: somit wird er dialektisch. Sein neues Pathos weist indessen prophetische Akzente auf, die ihm gleichzeitig seine ursprüngliche messianische Berufung zurückgeben. Nach seiner augenblicklichen Erscheinungsform zu urteilen, markiert die Revolution des dritten Standes, die nach der jakobinischen Periode die revolutionären Ideen in die Praxis umsetzt und das Aufkommen des Liberalismus verkündet, den eigentlichen Ausgangspunkt des nunmehr stark beschleunigten Zersetzungsprozesses durch die egalitäre Weltanschauung. Julius Evola stellt demnach fest, daß »Liberalismus, Konstitutionalismus, parlamentarische Demokratie, Radikalismus, Sozialismus und schließlich Kommunismus bzw. Sowjetismus historisch lediglich als einzelne Phasen desselben Übels aufeinandergefolgt sind, wobei jede die nächstfolgende vorbereitet hat. Ohne Französische Revolution und

ohne Liberalismus wäre es nicht zum Konstitutionalismus und zur Demokratie gekommen. Ohne die Demokratie und die bürgerlich-kapitalistische Kultur des dritten Standes hätte es weder Sozialismus noch demagogischen Nationalismus gegeben. Ohne Ansätze zum Radikalismus wäre weder der Sozialismus noch der Kommunismus antinationaler sowie international-proletarischer Prägung aufgekommen«[11]. Dies schließt übrigens eine etwaige Opposition zwischen den einzelnen Erscheinungen nicht aus. Evola, der sich sehr dafür interessierte, fügt hinzu: »Die heutzutage öfter auftretende Koexistenz dieser Formen, sogar ihre gegenseitige Bekämpfung darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie solidarisch zueinander stehen, daß sie ineinandergreifen und einander bedingen, daß sie die einzelnen Aspekte derselben Subversion aller natürlichen und legitimen Ordnungen darstellen«[12].

Christentum, Liberalismus, Sozialismus

Nietzsche, öffentlicher Ankläger vor dem Tribunal der Geschichte, strengt den wohl unnachsichtigsten und vollständigsten Prozeß gegen das sogenannte ›Gesetz der Menge‹ an, dessen historische Wurzeln er freilegt. Zunächst stellt er das Christentum bloß, das dem Abendland das ›egalitäre Gift‹ eingeimpft und zum Zusammensturz des *Imperium Romanum* beigetragen hat[13].

Der Haß »gegen Rom, soweit nur Rom herrschte, entlud sich endlich im *Christentum*, indem es Rom, die ›Welt‹ und die ›Sünde‹ in *eine* Empfindung zusammenfaßte: man rächte sich an ihm, indem man den plötzlichen Untergang der Welt sich in der Nähe dachte; man rächte sich an ihm, indem man sich wieder eine Zukunft vorstellte (...), im Vergleich zu welcher Rom nicht mehr als das Wichtigste erschien; man rächte sich an ihm, indem man vom Letzten *Gericht* träumte – und der gekreuzigte Jude als Symbol des Heils war der tiefste Spott auf die prachtvollen römischen Prätoren in der Provinz, denn nun erschienen sie als die Symbole des Unheils und der zum Untergange reifen ›Welt‹«[14].

Nietzsches Anklage gilt auch dem aus der Französischen Revolution hervorgegangenen Liberalismus, der dann in Europa und Amerika Wurzeln faßte. Dessen Verfechter sind für Nietzsche »eine sehr enge, eingefangene, an Ketten gelegte Art von Geistern, welche ungefähr das

Gegenteil von dem wollen, was in unseren Absichten und Instinkten liegt (...). Sie gehören, kurz und schlimm, unter die *Nivellierer*, diese fälschlich genannten ›freien Geister‹ – als beredte und schreibfingrige Sklaven des demokratischen Geschmacks und seiner ›modernen Ideen‹«[15]. Die Liberalen sind auf der Suche nach einem auf Gleichberechtigung beruhenden Glück. Dem entgegnete Nietzsche, daß es um »die Frage (...), wo und wie bisher die Pflanze ›Mensch‹ am kräftigsten in die Höhe gewachsen ist«[16], geht. Entgegen den Behauptungen aus dem liberalen Lager, die die Ursachen des Leidens (des Risikos also) zu vertuschen versuchen, zieht er den Schluß, daß alles »Raubtier-Schlangenhafte am Menschen so gut zur Erhöhung der Spezies ›Mensch‹ dient, als sein Gegensatz«[17]. Der *Sozialismus*, den Nietzsche als *Totalitarismus* hinstellt, ist ebenfalls Gegenstand der Kritik: »Der Sozialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reaktionär.« Nietzsche erklärt weiterhin: »Der Sozialismus begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur jeder Despotismus gehabt hat, ja, er überbietet alles Vergangene dadurch, daß er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt«, sofern er aus ihm »ein zweckmäßiges *Organ des Gemeinwesens*«[18] machen will. Die Wirksamkeit des Sozialismus erkennt Nietzsche in dem Vermögen, die Gefahr aller Anhäufungen von Staatsgewalt recht brutal und eindringlich zu lehren und insofern dem Staat selbst gegenüber Mißtrauen einzuflößen[19].

Drittes Kapitel

KRITIK AN DEM GESETZ DER MENGE

Das Gesetz der Menge vernichtet den Menschen

Evola, Saint-Exupéry und Nietzsche haben sich ohne Unterlaß gegen sämtliche Ideologien erhoben, die Vermassungstendenzen aufweisen, die eine Vorherrschaft der Quantität begünstigen, gegen alle Systeme, die ihre Existenz auf der Gleichung Gesetz der Menge = Gesetz der Vernunft aufbauen.

Bei Saint-Exupéry zermalmt die Masse die menschliche *Legitimität*. »Die Masse haßt das Bild des Menschen, sagte mir mein Vater, denn die Masse ist ohne Zusammenhang, sie drängt gleichzeitig nach allen Richtungen und macht das schöpferische Bemühen zunichte. Gewiß ist es von Übel, wenn der Mensch die Herde erdrückt. Nicht dort aber suche die große Versklavung: sie zeigt sich, wenn die Herde den Menschen erdrückt«[20].

Alle drei Philosophen haben das heftig verneint, was sie für eine Sinnlosigkeit hielten, sie haben sich mit der ganzen Kraft ihres Genies gegen das Einschmelzen des Menschen in die Vielheit gestemmt – gegen seine Ausklammerung, seine Auflösung, seine *Annullierung* in der Masse und durch die Masse. »So erkannte ich, daß man den schöpfenden Menschen nicht den Wünschen der Menge unterwerfen darf. Denn das von ihm Erschaffene muß zum Wunsche der Menge werden«[21]. Den Ursprung des Vermassungsprozesses sieht Evola in dem Individualismus verankert. »Einen der wichtigsten und einleuchtendsten Aspekte der heutigen Dekadenz bildet eigentlich das Erstarken des Individualismus. Es hängt mit dem Zusammensturz und der Vernichtung der bisherigen organischen und hierarchischen Strukturen zusammen (...), welche durch die Atomisierung der Individuen in der ›Welt der Menge‹, d. h. durch die Masse, ersetzt wurden«[22]. Nietzsche befürwortet die von *Persönlichkeiten* geprägten starken Zeiten: »Die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben – das, was ich *Pathos der Distanz* nenne, ist jeder *starken* Zeit zu eigen«[23]. Am Sozialismus seiner Zeit brandmarkt er insbesondere »diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Herdentier«, das, »was heutzutage den sozialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr ›Mensch der Zukunft‹ erscheint«[24].

Das Gesetz der Menge »kastriert« den Menschen

In Ermangelung jeglichen Ideals hat die Masse auch keine Ziele. Sie versumpft; schon der Versuch, sich in eine Richtung zu bewegen, schlägt fehl, da kein Übergeordneter ihrem Leben einen Sinn gibt. Ohne Ideale ist ihr der Begriff Selbstaufgabe ebenfalls fremd. Saint-Exupéry hebt besonders die Feigheit und Schlaffheit der Masse hervor:

»Du kannst mit einer Peitsche kommen und allein durch das Lager gehen, während du sie ins Gesicht schlägst. Du wirst sie nicht mehr erregen als eine Hundemeute, die knurrend zurückweicht und gerne beißen möchte. Doch keiner opfert sich auf, und du wirst nicht gebissen. Und du kreuzt die Arme vor ihnen. Und du verachtest sie . . .«[25]. Denn die Masse ist wie eine Schale um ein Nichts herum. Denn die Masse kastriert die Menschen: »Die dort sind lebende Leichname. Der Mensch aber steckt nicht mehr in ihnen. Sie können noch einen Meuchelmord begehen, wenn du den Rücken kehrst, denn die Unterwelt hat ihre Gefahren. Aber deinem Blick werden sie nicht standhalten«[26]. Die Masse (Saint-Exupéry sagt auch »der Sumpf«, »der Bauch«, »die Menge«, »der Pöbel«, »die Gaunerwelt«; Evola spricht vom »Dunklen Alter«, vom »Massenmenschen«; Nietzsche sagt »Hammelherde«, »Tierchen«, »Pöbelherrschaft« etc.); sie ersticke den Geist: »Denn der Raum des Geistes, wo er seine Flügel öffnen kann, das ist die Stille«[27]. Und die Einsamkeit[28].

Das Gesetz der Menge und die kaufmännische Dämonie

Evola zeigt, wie die Freiheit zerstört wird, wenn sie sich in die Masse verirrt. In der Tat wird der Mensch dann von der kollektiven Anonymität, die ihn umgibt, ihn bedrückt, vernichtet. Er ist kein organisches Wesen mehr, sondern ein zerfallendes. »Der Kastenlose, der emanzipierte Sklave und der glorifizierte Paria – der ›freie Mensch‹ unserer Zeit – steht der Masse der anderen Kastenlosen gegenüber, und schließlich der brutalen Macht des Kollektivs. Somit setzt sich der Verfall fort: von der Ebene des Persönlichen schreitet man in die Anonymität zurück, in die Herde, in die rein chaotische, anorganische Menge«[29]. Das Gesetz der Menge impliziert selbstverständlich das Gesetz des Krämers. »Die Kohle-, Eisen- und Ölkönige lösen letzten Endes die Könige des Blutes und des Geistes ab«[30]. Die durch das Gesetz der Menge gesteuerte Gesellschaft ist endgültig errichtet, wenn die »Krise der bürgerlichen Gesellschaft, der Klassenkampf, die proletarische Revolte gegen den Kapitalismus, das Manifest der ›Dritten Internationale‹, die korrelative Organisation von Gruppierungen und Masse im Rahmen einer ›sozialistischen Arbeitszivilisation‹ (. . .), wenn alle diese Fakten den dritten Zusammensturz markieren. Die Macht

wird dem ›Arbeitsmann‹, ›dem Massenmenschen‹ übergeben, was eine Einschränkung aller Gesichtskreise und aller Werte auf die Ebene des Materiellen, des Maschinellen und des Quantitativen herbeiführt«[31]. Evola zeigt übrigens treffend die bestehende Affinität zwischen Kapitalismus und Kommunismus auf, zwischen dem technokratischen Gesetz der Menge und dem kollektivistischen. Mit dem Hinweis auf Werner Sombarts Behauptung, diese Epoche sei eine Wirtschaftsära gewesen, vertritt Evola weiterhin die Auffassung, daß man »zu Recht von einer Wirtschaftsdämonie sprechen kann... Sie gründet in der Vorstellung, daß sowohl im individuellen als auch im kollektiven Leben lediglich der Wirtschaftsfaktor wesentlich, wirklich und entscheidend sei: daß die Rückführung aller Werte und Interessen auf die Wirtschafts- bzw. Leistungsebene keineswegs die erstmalige Verirrung des zeitgenössischen Abendländers darstelle, sondern vielmehr einen durchaus normalen, natürlichen Vorgang (...), eine Tatsache, die akzeptiert, gewollt, entwickelt, hochgepriesen werden müsse«[32]. Trotz »deren sichtbarem Antagonismus« ist diese »Zerstörungskomponente gleichzeitig in dem Marxismus und dem modernen Kapitalismus« anzutreffen[33].

Evola untermauert diese Ansicht folgendermaßen: »Identisch ist ihre materialistische Lebensanschauung; qualitativ identisch sind ihre Ideale; identisch sind auch ihre Voraussetzungen, die eben dieselben wie die der Welt der Technik, der Wissenschaft, der Produktion und der ›Leistung‹ sind«[34]. Die Entwicklungsstufe, wo die »Begriffe Zivilisation und Produktion ineinander übergehen«, ist so gut wie erreicht. Die Verabsolutierung der Wirtschaft führt logischerweise zur Konsumgesellschaft, die vom Gesetz der Menge insofern regiert wird, als dieses Produktion und Gewinn bestimmt. Diese Verabsolutierung wird von Evola als »eine echte Pathologie der Zivilisation«[35] gekennzeichnet. Er unterstreicht überdies die Tatsache, daß diese Dämonie in den kapitalistischen Kulturen, derselben Wirtschaftsdämonie wie im Marxismus unterliegt und daß sie den materiellen Lebensbedingungen gleichermaßen den Vorrang einräumt[36]. Die einzig in Frage kommende Alternative »befindet sich folglich nicht zwischen Kapitalismus und Marxismus, sondern zwischen einem System, wo die Wirtschaft – gleich in welcher Form – unumschränkte Bedeutung erlangt, und einem, wo sie von außerökonomischen Faktoren abhängig ist im Rahmen einer viel größeren und vollständigeren Ordnung, die dem menschlichen Leben

einen tieferen Sinn zu verleihen und seine höchsten Entwicklungsmöglichkeiten zu entfalten vermag«[37].

»*Sich nicht auf den Handel verstehen, ist vornehm*«, versichert Nietzsche. Denn »seine Tugend nur zum höchsten Preise verkaufen oder gar mit ihr Wucher treiben (...) macht aus Genie und Begabung eine Krämer-Angelegenheit. Mit seiner *Weisheit* soll man nun einmal nicht *klug* sein wollen«[38]. An anderer Stelle vertritt er die Ansicht, daß die Industrialisierung eine Umkehrung der Werte herbeiführt; das Mittel wird zum Zweck, und die Kultur entartet; so ist »das Leben *krank* an diesem entmenschten Räderwerk und Mechanismus, an der ›Unpersönlichkeit‹ des Arbeiters, an der falschen Ökonomie der ›Teilung der Arbeit‹. Der *Zweck* geht verloren, die Kultur (...) *barbarisiert*«[39]. Saint-Exupéry weist ebenfalls auf diese irrsinnige Umkehrung der Werte hin. Die Würde der menschlichen Gesellschaft geht unter kaufmännischer Regierung schnellstens verloren. Künstler, Krieger, Dichter werden in die Verbraucherschablone hineingepreßt. In seinem Reich verbietet deshalb der große Kaid »den Kaufleuten, ihre Waren allzusehr anzupreisen. Denn sie entwickeln sich schnell zu Schulmeistern und lehren dich etwas als Ziel, was seinem Wesen nach nur Mittel ist (...). Es ist nun gewiß gut, daß die Dinge dazu geschaffen wurden, den Menschen zu dienen; es wäre aber wider die Natur, wenn die Menschen dazu geschaffen wären, den Dingen als Müllkasten zu dienen«[40].

Das Gesetz der Menge gegen die Ethik der Menge

Nietzsche preist seinerseits die materielle Armut der echten Elite. Er merkt in diesem Zusammenhang an, daß »allerdings *etwas* am Gelde liegt, aber *viel mehr am Geiste*«[41]. Die Gesetze der Minderheit sind geistig und intellektuell, ethisch, im Gegensatz zum durchweg kollektiven, merkantilen und materiellen Wesen des Gesetzes der Menge. Zu Recht weist Jean-Edouard Spenlé darauf hin, daß man sich »keinen radikaleren Antagonismus vorstellen (könnte) als den zwischen dem *Kommunistischen Manifest* des Klassenkampftheoretikers einerseits und der Verkündigung des Übermenschlichen durch Zarathustra andererseits«[42]. Nietzsche unterscheidet in der Tat sorgfältig zwischen Arbeitswelt und Kulturwelt. Was stellt aber der Arbeiter in der marxi-

stischen Kollektivierungsperspektive dar? Eine lebendige Arbeitsorganisation. Spenlé meint: »Eine Arbeitskraft, die mit der Umsetzung der Konsumgüter in Arbeitszeit einerseits und der Arbeitszeit in Konsumgüter andererseits beschäftigt ist.« Dem fügt er hinzu: »Somit ist der historische Materialismus, von dem die gesamte marxistische Argumentation herrührt, in seiner Schlichtheit aufgedeckt«[43]. Was geschieht dann mit der Kultur? Die Kultur hängt von einer Elite ab, die »von den niederen Arbeiten befreit ist und die in ihrer eigenen Welt lebt«[44].

Gesetz der Menge und Konsumgesellschaft

Das Gesetz der Menge hat freilich das eingeführt, was man angesichts des allumfassenden Vermassungsprojektes schlechthin die ›Massenkultur‹ nennt. Massenkultur heißt aber noch nicht Kultur. Es handelt sich höchstens um die primitive und verdorbene Aufnahme der eigentlichen Kultur innerhalb einer noch konsumierenden Gesellschaft. Eine Gesellschaft, die Nietzsche gleichzeitig vorausgesehen und verdammt hat, die ohne schaffenden Geist und ohne aufbauende Kraft auskommen muß, die die Hoffnung gegen die Übersättigung, das Handeln gegen die Geborgenheit vertauscht hat: »Und also sprach Zarathustra zum Volke:

Es ist an der Zeit, daß der Mensch sich sein Ziel stecke. Es ist an der Zeit, daß der Mensch den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze.

Noch ist sein Boden dazu reich genug – aber dieser Boden wird einst arm und zahm sein, und kein hoher Baum wird mehr aus ihm wachsen können.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinauswirft, und die Sehne seines Bogens verlernt hat, zu schwirren!

Ich sage euch: man muß noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch.

Wehe! Es kommt die Zeit, wo der Mensch keinen Stern mehr gebären wird. Wehe! Es kommt die Zeit des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann.

Seht! Ich zeige euch *den letzten Menschen*. ›Was ist Liebe? Was ist

Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?‹ – so fragt der letzte Mensch und blinzelt«[45].

Die Konsumgesellschaft ist hohl, ihre Lebenskraft ist erloschen. Sie ist nur noch der Vorsicht und Kraftlosigkeit hingegeben; keiner will mehr befehlen, d. h. eine Verantwortung und folglich ein Risiko auf sich nehmen. Die Selbstinitiative wird verflucht, das Tragische verbannt. Dafür regiert die Verirrung:

»Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife. Man wird nicht mehr arm und reich: beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.

Kein Hirt und *eine* Herde? Jeder will das gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freilich ins Irrenhaus. ›Ehemals war alle Welt irre‹ – so sagen die Feinsten und blinzeln.«[46]

Gesetz der Menge und verschüttete Kunst

Das Gesetz der Menge hat die Kunst für eine Masse verblüffter Frömmler zum Hirngespinst herabgewürdigt. Wenn man Nietzsches Standpunkt kennt, wonach »die ›Verschönerung‹ eine Folge der *erhöhten* Kraft ist«, während »die Häßlichkeit *décadence eines Typus* bedeutet, Widerspruch und mangelnde Koordination der inneren Begehrungen (...), einen Niedergang an *organisierender* Kraft«[47], dann erlangen die Äußerungen von Hélène Parmelin (in einem antikonformistischen Buch, das noch manche Gemüter erregen wird) eine besondere Bedeutung: »Man kann sich heutzutage künstlerisch betätigen, ohne Künstler zu sein. Jeder kann machen, was er will. Überall, vorausgesetzt allerdings, daß die Presse benachrichtigt wurde. Man kann irgend etwas einpacken und es ausstellen. Man kann eine mittels einer Kordel abgegrenzte, abstrakte Fläche ausstellen. Oder die Kordel selbst. Oder die Beschreibung der Fläche und der Kordel. Ansonsten macht man Löcher, Kreise, Zeichen, Schritte, Flecken, Schecks, Wechsel, Bügeleisen oder Regenschirme, Nylonfäden oder Schrotteile, Guillotinen oder ein Nadelöhr, Wassertonnen oder meterlange Rohrleitungen, das Beste in der Erfindung oder das Schlimmste in dem Nichts. Gleichviel. Es wird sich immer ein avantgardistischer Kritiker finden, der, wie vom Donner gerührt, verkünden wird, daß die Welt davor zittere.«[48]

Über die Avantgarde sagt Evola lakonisch, daß »deren Wert und Bedeutung sich auf die einer Revolte sowie einer Widerspiegelung des allgemeinen Auflösungsprozesses beschränkt«[49]. Der italienische Philosoph benennt somit ein Europa inhärentes kunstzersetzendes Phänomen: gemeint ist »der Auflösungsprozeß« der (von ihm so genannten) »organischen Zivilisation«, welche eine katastrophale Trennung zwischen Kultur, Kunst und Politik herbeigeführt hat. Evola bezieht sich hierin auf die These Christof Stedings[50], wonach der Untergang der europäischen Kultur genau in dem Augenblick einsetzte, da ihre einzelnen Bestandteile auseinandergingen und deren organische Integration zum Ganzen nicht mehr gewährleistet werden konnte. Von einem sowohl politisch (Kaiserreich) als auch geistig aufgefaßten Mittelpunkt aus strömte nach Stedings These die Kraft aus, die dem Leben einen Sinn verlieh, der Existenz eine Form und somit der Kultur einen hinreichend organischen Charakter[51]. Die auf politischer Ebene erfolgte ›Verhollandisierung‹, wenn nicht ›Verschweizerisierung‹ jener einst dem Reich einverleibten Territorien wirkte sich unmittelbar auf die Kultur aus. Die Neutralisierung der Kultur erwies sich als unmittelbare Konsequenz des allmählichen Aussterbens jeglicher europäischen Tradition, welche wiederum bekanntlich auf der durch die Reichsidee gewährleisteten Homogenisierung des politischen, kulturellen und geistigen Bereiches beruhte. Diese Neutralisierung ist heutzutage zu einem »wesentlichen Charakteristikum der europäischen Kultur« geworden[52]. Sie führt dazu, daß Kunst und Kultur »jeglicher höheren Bestätigung und Bedeutung entzogen (...), ausschließlich politischen Kräften unterworfen, überhaupt herabgewürdigt sind, wie es in den ›totalitären Regierungsformen‹ der Fall ist, vor allem in denen, die sich auf die Theorien des marxistischen Realismus berufen«[53]. Außerdem gibt Evola zu erkennen, daß diese Trennung bereits durch »den Verfall des Gemeinwesens und der politischen Werte« zu begründen sei[54]. Gerade diese Situation hat den humanistisch-intellektuellen Typus geprägt, der für alles, was irgendwie mit der politischen Welt zusammenhängt (Staat als Ideal und Macht, Zucht, Handlung und positive Ordnung, Krieg, Macht und Herrschaft) eine nahezu hysterische Intoleranz aufzeigt und obigen Erscheinungen jeden geistigen bzw. ›kulturellen‹ Wert abspricht[55].

Evola stellt fest, daß die Kunst »romantisch-konventionell, sentimental, erotisch-psychologisch geworden ist, ausschließlich auf das

Vergnügen des Bourgeois zugeschnitten, bis ›soziale‹ und ›engagierte‹, auf eine ›Massenkunst‹ hinauslaufende Kunstauffassungen in Erscheinung treten«[56].

Die für nivelliert-anonyme Massen charakteristische neutrale Kunst hat somit jene variationsfähige Kunstauffassung verdrängt, die für alle Hierarchie und Identität aufweisenden organischen Gesellschaftsformen bezeichnend ist. In der Tat geht es nicht mehr darum, die Form aus dem Chaos hervorquellen zu lassen, sondern vielmehr darum, das Chaos derart auszudehnen, daß es die Form verschüttet[57]. Die atonale Musik, die ›physische‹ Musik, die serielle Musik, die informelle Kunst, die Pop-art oder Op-art, die kinetische Kunst, der abstrakte Expressionismus veranschaulichen alle die gegenwärtige Kunstentartung, -entwertung und -verdummung[58].

Nietzsche machte sich nichts aus den schönen Gefühlen, die der Künstler in der Seele der »Weiblein« erregt, er vertrat vielmehr den Standpunkt, daß die Größe eines Künstlers in erster Linie von »dem Grade, in dem er sich dem großen Stile nähert« abhängt[59]. Der Begriff ›großer Stil‹ wird sodann näher beschrieben: »Dieser Stil hat das mit der großen Leidenschaft gemein, daß er es verschmäht zu gefallen; daß er es vergißt, zu überreden; daß er befiehlt; daß er *will* . . .«[60]. Dies bewegt Nietzsche zu der Behauptung, daß das höchste Ziel der Kunst darin bestehe, Ordnung im Chaos, Form im Formlosen zu schaffen. Wesensverschiedene Künstler, wie Furtwängler, Charles Despiau, Arno Breker, Gérard Gautron, Fernando Pessoa, Paul Valéry, Isadora Duncan u. a. mehr haben dasselbe Gefühl, dieselbe Idee, dieselbe Wahrnehmung, dieselbe Stimmung zum Ausdruck gebracht in den vielfältigen Bereichen der Musik, Skulptur, Literatur oder Choreutik[61]: »Über das Chaos Herr werden, das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik, *Gesetz* werden – das ist die große Ambition«[62]. Die egalitäre Gesellschaftsform entmutigt dagegen die ästhetische Erregung derart, daß sie sie verletzt und verstümmelt. Aber »das Wesentliche an der Kunst«, schreibt Nietzsche, »bleibt ihre Daseins-*Vollendung*, ihr Hervorbringen der Vollkommenheit und Fülle; Kunst ist wesentlich *Bejahung, Segnung, Vergöttlichung des Daseins* . . .«[63].

An solchen Worten erkennen wir den Philosophen der ›großen Gesundheit‹. Kein anderer Denker hat nämlich mit soviel Nachdruck auf die erlösende Kraft der *Freude* hingewiesen, der die Schönheit

beseelenden Freude. Er bringt in Erinnerung, daß die Musen einst sangen, »das Schöne (sei) gleich dem Erfreuenden«[64]. Die Musen wußten um die echten Geheimnisse. Über die Funktion der Kunst sagt er noch: »Die Kunst soll vor allem und zuerst das Leben *verschönern*, also *uns* selber dann anderen erträglich, womöglich angenehm machen (...). Sodann soll die Kunst alles Häßliche *verbergen* oder *umdeuten*, jenes Peinliche, Schreckliche, Ekelhafte, welches trotz allem Bemühen immer wieder gemäß der Herkunft der menschlichen Natur herausbrechen wird (...)«[65]. Die Kunst ist »als die zum Weiterleben Verführende«[66] Verjüngungsquelle und gesunde Kraft. Alain Juranville stellt zu Recht fest, daß die egalitäre Gesellschaft genau das Gegenteil begünstigt und vermehrt, d. h. »alle deprimierenden Gemütszustände«, so daß sie dazu beiträgt, »das Leben noch grauer zu gestalten, es zu verneinen«[67].

Die egalitäre Gesellschaftsform hat nicht nur die spontane Schreibweise erfunden, sondern auch die mißgestaltete, häßliche Skulptur, deren Wunden im Stein klaffen, statt die Formen zu harmonieren. Verdammt hat sie die auf Schöpfung, Korrektur und erneuter Schöpfung basierende Arbeit. Verdammt hat sie selbst den Begriff der Vollendung. Saint-Exupéry gibt seine Mißbilligung kund, indem er auf jenes Hauptmerkmal westlicher Kunst verweist, nämlich auf das Streben nach perfekter Arbeit, nach vollendeter Form. »Ist Schreiben denn etwas anderes als Verbessern! Ist Bildhauern etwas anderes als Verbessern! Hast du gesehen, wie der Lehm geknetet wird? Aus Verbesserung, über Verbesserung geht das Gesicht hervor, und schon der erste Daumendruck war eine Verbesserung des Lehmblocks. Wenn ich meine Stadt gründe, verbessere ich den Sand. Dann verbessere ich meine Stadt. Und durch Verbesserung, über Verbesserung schreite ich Gott entgegen«[68]. Oder der Vollendung, die man erreicht oder nicht. Wichtig ist, danach zu streben. Wer nicht danach strebt, wird schnell zu einem leblosen Körper. »Gewiß ist die Vollkommenheit unerreichbar. Sie hat nur den Sinn, deinen Weg wie ein Stern zu leiten. Sie ist Richtung und Streben auf etwas hin. Doch nur auf deinen Weg kommt es an, und es gibt keine Vorräte, in deren Mitte du dich niederlassen könntest. Denn dann stirbt das Kraftfeld, das dich ausschließlich beseelt, und du gleichst einem Leichnam«[69]. Nietzsche macht uns auf den Umstand aufmerksam, daß alle großen Künstler »Größe *bekamen*, ›Genies‹ wurden (...)«, weil sie alle jenen tüchtigen Handwerkerernst

(hatten), »welcher erst lernt, die Teile vollkommen zu bilden, bis er es wagt, ein großes Ganzes in Angriff zu nehmen«[70].

Schönheit ist weder Trug noch Blendwerk. Schönheit ist sowohl Reife als auch Hymne auf das Leben. »Denn«, fragt Nietzsche, »was ist Schönheit, wenn nicht das von uns erblickte Spiegelbild einer außerordentlichen Freude der Natur darüber, daß eine neue fruchtbare Möglichkeit des Lebens entdeckt ist«[71].

Die egalitäre Kaufmannsgesellschaft fabriziert im Schnellverfahren auffallende, schockierende oder verblüffende Gegenstände. So ist die Farbe grell, der Klang schrill, die Form disproportioniert. Saint-Exupéry gibt uns folgende Empfehlung: »Die Zurückhaltung zeigt sich darin, daß du etwas, was du mich sehen lassen willst, nicht besonders hervorhebst«[72]. Dem fügt er allerdings sofort hinzu: »Ihr aber seid zu Rohlingen geworden, und ihr müßt schreien, um euch Gehör zu verschaffen«[73]. Nietzsche beteuert uns, daß die edelste Schönheit die ist, »welche nicht auf einmal hinreißt (...), sondern jene langsam einsickernde, welche man fast unbemerkt mit sich fortträgt und die einem im Traum einmal wiederbegegnet, endlich aber, nachdem sie lange mit Bescheidenheit an unserem Herzen gelegen, von uns ganz Besitz nimmt, unser Auge mit Tränen, unser Herz mit Sehnsucht füllt«[74].

Kunst stellt die Spannung wieder her, bringt die einzelnen Kräfte ins allgemeine Bewußtsein, schafft der Form einen Raum, durch den sie begreifbar wird, stellt ein Bild, eine Sensibilität und eine Weltdeutung wieder her. Dies bedingt allerdings eine Verknüpfung statt einer Zersplitterung, eine Formenvielfalt statt einer Vereinheitlichung, eine Differenzierung statt einer Nivellierung. »Durch den Tanz oder die Musik vollzieht sich ein Ablauf in der Zeit, der es nicht zuläßt, daß ich mich über deine Botschaft täusche. Du verlängerst hier, verlangsamst dort, erhebst dich hier und steigst dort hinab. Und nun wirst du dir selber zum Echo«[75]. Es gilt nämlich – Saint-Exupéry hob es vielfach hervor –, »die Dinge zu verknüpfen«[76]. Denn die Begreifbarkeit einer Form setzt eine Verbindung zwischen den einzelnen Bestandteilen dieser Form voraus. Es erfordert einen Code, der die Verknüpfung der Elemente sowie die Entzifferung der Botschaft ermöglicht. Es erfordert eine Form, die harmoniert und nicht zerfällt. Hierin verwirft Saint-Exupéry die informelle Kunst: »Wo du mir alles in einer Gesamtheit vorführst, bedarf ich eines Leitfadens. Denn wenn es weder Nase noch

Mund noch Ohr oder Kinn gibt – wie sollte ich dann das wahrnehmen, was du verlängerst oder verkürzt, erschwerst oder erleichterst, aufrichtest oder abbiegst, vertiefst oder aufwölbst? Wie könnte ich deine Bewegungen erkennen und deine Wiederholungen, deine Echos unterscheiden? Und wie sollte ich deine Botschaft lesen? Und die Botschaft wird mein Leidfaden sein«[77].

Als höchste und vortrefflichste Differenzierungsform muß das Kunstwerk (in der Optik Nietzsches oder Saint-Exupérys) dem Menschen zur Überwindung seiner selbst verhelfen, d. h. im Grunde, er muß werden, was er ist: »Einer, der mich dorthin geführt hat, wohin er mich haben wollte, um sich dann zurückzuziehen, macht mich glauben, daß ich die Welt entdecke, und so läßt er mich werden, wie er es gewünscht hat«[78]. Nietzsche schreibt dazu: »Werde fort und fort der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner selbst!«[79].

Wir können uns kein schärferes Verdikt gegen die Sektierer des Formlosen vorstellen, gegen die Magier der Flucht ins Irreale, gegen die Priester der Schwäche, gegen alle Zauberer der Häßlichkeit, der Dummheit, welche addieren, subtrahieren, deformieren, weil ihnen der Schöpfungsgeist entgangen ist, der Kunstgeist, der »die Starken bestärkt und die Schwachen abschwächt«[80]. Nietzsche gibt ferner zu erkennen, daß »die Künstler, wenn sie etwas taugen (auch leiblich) stark angelegt, überschüssig, Krafttiere, sensuell sind; ohne eine gewisse Überheizung des geschlechtlichen Systems ist kein Raffael zu denken ... Musik machen ist auch noch eine Art Kindermachen (...) Die Künstler sollen nichts so sehen, wie es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker«[81]. Mit solcher Verherrlichung von Gesundheit und Energie wendet sich Nietzsche an alle diejenigen, denen jene physische, physiologische Freude noch innewohnt, zweifelsohne die schönste (da elementarste, einfachste – und daher stärkste) Lebensbejahung. Allen voran die Künstler, die echten, die weder Schwäche noch Häßlichkeit hochpreisen, die sich aber vor allem entsinnen, daß die griechischen Künstler »dichteten, um zu siegen«[82].

Gesetz der Menge und der Urbanismus der Ballungszentren

Anonymität, Frustration, Erdrückung verleihen den städtischen Strukturen ein besonderes Gepräge. Das Gesetz der Menge schafft in

der Tat auch seine eigene Architektur. Evola stellt fest, daß die Regression auf dieser Ebene »durch die Entwicklung des Leitthemas gekennzeichnet ist, vom Tempel (erste Kaste) über Festung bzw. Burg (Kriegerkaste) zur ummauerten Stadt (Epoche der Handelsleute), schließlich zu der Fabrik und den rationalisierten, seelenlosen, bienenkorbartigen Gebäuden des Massenmenschen«[83].

Deshalb wird heutzutage zwischen Kultur- und Zivilisationsstädten differenziert, zwischen organischen und kaufmännischen, zwischen gemeinschaftlichen und kosmopolitischen. Spengler weist darauf hin, daß die Häuser der kosmopolitischen Stadt nur noch »bloße Behausungen« sind, »welche nicht das Blut, sondern der Zweck, nicht das Gefühl, sondern der wirtschaftliche Unternehmungsgeist geschaffen hat«[84]. Nietzsche behauptet entschieden: »Man sieht jetzt mehrfach die Kultur einer Gesellschaft im Entstehen, für welche das *Handelstreiben* ebensosehr die Seele ist (...)«[85]. Demnach dürfen wir nicht über die Ausbreitung dessen staunen, was man als ›kollektive Wohnraumgestaltung‹ bezeichnen sollte. Diese »ausschließlich nach mechanischen Kriterien entwickelte Wohnraumgestaltung kommt der eines Gefängnisses gleich«[86]. Indem sie sämtliche Strukturen des Gemeinschaftslebens zersetzt, führt sie zur Vereinsamung und schränkt den Menschen auf seine alleinige wirtschaftliche Funktion ein«[87].

»Hier ist das Meer, hier können wir der Stadt vergessen«[88], stellt Nietzsches prophetische Formel fest. Mittlerweile hat der von der merkantil-egalitären Gesellschaftsform propagierte Urbanismus seinen reinsten Ausdruck in den großen anonymen Siedlungseinheiten gefunden, diesen »Wohnmaschinen, die den Menschen zu einer unerträglichen Einsamkeit verurteilen«, sofern »kein gemeinschaftliches Projekt mehr, kein Alltagsmythos mehr die Einwohner der modernen Großstädte miteinander verbinden, sondern lediglich mechanische, abstrakte, zwingende Zeichen wie z. B. rote und grüne Ampeln«[89].

»Der Anblick der Umgebung unserer Kindheit erschüttert uns: das Gartenhaus, die Kirche mit den Gräbern, der Teich und der Wald – dies sehen wir immer als Leidende wieder«[90], bemerkt Nietzsche. Typisches Erscheinungsbild der organischen Stadt, welche »die Natur in deren eigene Struktur integriert«[91]. Wir wissen, daß die mittelalterlichen Städte »reichlich mit Gehegen, Gärten, Obst- und Weingärten bestückt waren«, während die klassischen Städte »einige Jahrhunderte später Brunnen und bewaldeten Anlagen (heutzutage zu Parkplätzen

umdisponiert) eine größere Bedeutung beigemessen haben«[92]. Die organische Stadt garantiert nämlich das Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur, zwischen Natur und Geschichte, die sie integriert und zelebriert, im Gegensatz zu der kaufmännischen Stadtform, die sie ausschließt[93].

Die kaufmännische Stadtform, die ansonsten überreich ist, hat Schönheit und Lebenskunst begraben[94]. Die sich als absolut und totalitär herausstellenden wirtschaftlichen Erfordernisse haben die organischen, kulturellen, gemeinschaftlichen Bindungen zerstört. Das große, anonyme Termitengebilde hat die menschliche, in sich differenzierte Gemeinschaft verdrängt. So entdeckt der große Kaid eines Tages, daß die organische Stadt von einst sich verwandelt hat, daß sie zu einer anonymen kaufmännischen Siedlung erstarrt ist. »Wiederum betrachtete ich die Stadt (...). Und obwohl die Stadt so in ihrem Fleische stand, trat mir das Bild einer vertrockneten, von ihren Wurzeln abgeschnittenen Pflanze vor Augen. Ich sah leere Speicher vor mir. Da war kein lebendiges Wesen mehr, bei dem jeder Teil mit dem anderen zusammenklang; da war kein Herz mehr, das das Blut sammelte, um es in den ganzen Körper zu pumpen; es gab nicht mehr einen einzigen Leib, der an den Festtagen zu gemeinsamer Freude fähig war und ein einziges Lager zu bilden vermochte«[95]. Denn es gab keinen Zusammenhalt mehr unter den Menschen. »Es gab nur noch Schmarotzer, die sich in fremden Gehäusen eingenistet hatten; ein jeder legte in seinem Gefängnis die Hände in den Schoß, und keiner arbeitete mit dem anderen zusammen«[96], weil der merkantile Egoismus nunmehr den gesellschaftlichen Korpus regiert. Er ist – für das Leben – zur fördernden, sinngebenden, schicksalsbesiegelnden Funktion geworden. Aber welches Leben? Welcher Sinn? Das merkantile Leben ist in der Tat die verächtliche Karikatur des heroischen Lebens. Der Sinn, den es allen menschlichen Tätigkeiten aufdrückt, verhüllt die Ideale. Deshalb »war es nicht mehr eine Stadt, sondern die leere Hülle einer Stadt; sie war mit Toten angefüllt, die zu leben glaubten«[97]. Daraufhin denkt der große Kaid über das Schicksal der kaufmännischen Stadt nach: »Ich sagte mir: Hier ist ein Baum, der verdorren wird. Hier ist eine Frucht, die faulen wird. Hier ist der Kadaver einer Schildkröte unter ihrem Panzer«[98]. Es gilt, die kaufmännische Stadt zu zerstören und die organische wiederzuschaffen. Es gilt, die Gemeinschaft unter Beibehaltung ihrer Mannigfaltigkeit wieder zu vereinigen, denn »Vereinigen

heißt die besonderen Verschiedenheiten besser verknüpfen, nicht sie auszulöschen um einer eitlen Ordnung willen«[99]. Aufgrund dessen kam der große Kaid zu dem Entschluß, seine »Stadt wieder mit Saft zu schwellen. Es galt, alle ihre Zweige an den nährenden Stamm anzuschließen. Es galt, die Speicher und Zisternen mit einem Vorrat an Stille zu versehen«[100]. Der große Kaid weiß ja um jene Rhythmen, die Menschen miteinander verbinden, um jene organischen Bande, die den menschlichen Austausch gewährleisten, um jene Kräfte, die Menschen in ihrer Verschiedenheit bestärken, ohne sie voneinander zu trennen. Die gemeinschaftliche Siedlung hat eine Identität, die egalitäre Stadt ist dagegen anonym.

»So gewahrte ich die abendlichen Lichter der Stadt zu meinen Füßen. Ich spürte den gewaltigen Ruf, der von ihr ausgeht, bis alle zusammengekommen sind, alle sich angeschlossen haben, alle zueinandergelangt sind«[101]. Jedes Fenster ist »eine Blüte des Baumes«[102], schreibt Saint-Exupéry. Denn die organische Stadt stellt noch nicht jenes »bienenkorbartige Gebilde des Massenmenschen« (Evola) dar. Die organische Stadt unterliegt keinen mechanischen Gesetzen. Dies bestätigt der große Kaid: »Und so sah ich an jedem Fenster, das sein Licht löschte, wie sie ihr Haus versperrten, und wußte um ihre Liebe. Und auch um ihren Kummer: wenn sich die Liebe nicht austauscht gegen etwas, das weiter ist als die Liebe«[103].

Über Le Corbusier, den großen Theoretiker des merkantilen Urbanismus, den Erfinder der ›Wohnmaschine‹, hat ein Professor für Architektur gesagt, er bringe seine Thesen in Einklang mit der wirtschaftlichen Rentabilität[104]. Er sei darüber hinaus von »einer mechanistischen, vollkommen verheerenden Vorstellung des Stoffes gesellschaftlicher und menschlicher Beziehungen, der die Seele einer Stadt formt«[105], beherrscht. Die von ihm ausgearbeitete Stadtform läßt die menschliche oder gar geographische Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit außer Betracht. Ihre Zielsetzung ist »die Kollektivierung und die Mechanisierung des Wohnbereiches«[106].

Über die Architekturtechnokraten schreibt Saint-Exupéry: »Sie verstehen die Stadt nicht, sondern zerspalten sie. Für sie gibt es hier ein Gefängnis, dort ein Hospital, dort ein Haus ihrer Freunde, und selbst dieses zerlegen sie in ihren Herzen, sehen darin dieses Zimmer oder jenes oder ein drittes. Und sie sehen nicht nur die Zimmer, sondern in einem jeden diesen Gegenstand hier, jenen Gegenstand dort und noch

einen dritten. Sodann zerstören sie sogar den Gegenstand. Und was werden sie mit diesen Baustoffen anfangen, wenn sie nichts bauen wollen?«[107]

Walter Gropius und die Theorien des 1919 gegründeten, 1933 vom Nationalsozialismus verbotenen ›Bauhauses‹[108] sind im selben Zusammenhang bekannt. Zielsetzung des Bauhauses war »die Beschränkung von Architektur und Urbanismus auf die industrielle Technologie«[109]. Der unter der ›Diktatur des rechten Winkels‹ stehende Beton schafft nunmehr gradlinige und anonyme Profile. Diese häßlichen Anblicke möchten wir am liebsten vergessen. Indem wir z. B. dem großen Kaid zuhören, wie er die Baustrukturen der organischen Stadt schildert: »So gewahrte ich ihre Häuser nun im Profil gegen den Glanz des Abendhimmels; die einen waren höher, die anderen niedriger, die einen klein, die anderen groß, und die Spitzen der Minarette klammerten sich wie Masten an den Dunst purpurner Wolken. Die Stadt offenbarte sich mir wie eine ausfahrende Flotte«[110]. Die Verschiedenheit in der Silhouette erinnert nämlich an die Mannigfaltigkeit des Menschengeschlechts. Die aus solchen Strukturen emporwachsende Wahrheit übertrifft außerdem die des Technokraten: »Und ihre Wahrheit war nicht mehr eine ruhende Ordnung und eine Wahrheit des Geometers, sondern ein Ansturm des Menschen auf die Erde im großen Winde seiner Seefahrt«[111]. Der Kaufmanns-Urbanismus hat nicht nur die Körper erdrückt, sondern auch die Seelen gebrochen. Schmutzige Geldgeschäfte sind die einzigen Abenteuer. Der Idealismus wird durch den geometrischen Formalismus der Massen erdrückt. Geschichte, Ästhetik, Kultur können in einer bis zum äußersten rationalisierten Welt nicht mehr einander durchdringen. Der große Kaid weiß indessen, daß die organische Stadt solche Kapitäne in sich birgt, die noch Abenteuer anzustiften vermögen, solche Schöpfer, die noch das Genie zu entflammen vermögen. »Ich werde Kapitäne an die Spitze meiner Städte stellen, denn die Freuden des Menschen erwachsen ihm vor allem aus der schöpferischen Tat und der mächtigen Lust am Abenteuer und am Siege«[112].

Viertes Kapitel

DIE LIBERALE VERIRRUNG

Die utopischen und willkürlichen Gesetze des Homo oeconomicus

Die liberale Doktrin lehrt, daß der Mensch aus hauptsächlich ökonomischen Gründen handle. Der Mensch handle immer nur in seinem Interesse[113]. Er gestalte kein Schicksal aufgrund des eigenen Willens oder eines etwaigen Ideals. Im Gegenteil sind es angeblich universale, absolute, strikte ökonomische Gesetze, die den Menschen zum Handeln bewegen. In diesem Denkschema erlangt die Geschichte einen Sinn, da des Menschen Werden ganz vom Ökonomismus abhängt. In der Jagd nach Wohlstand und Bereicherung, in der Verbreitung aller materiellen Werte liegt das höchste Ziel des Menschen, die Rechtfertigung seines Daseins.

Die Gesetze des Homo oeconomicus stützen sich auf das Dogma der natürlichen Gleichheit, das für die These der im menschlichen Verhalten liegenden ökonomischen Beweggründe bürgt. In Annahme dessen, daß die wirtschaftliche Motivation des menschlichen Handelns universal sei, müssen wir zugeben, daß die menschliche Natur in allen Erdteilen dieselbe ist. Die Fakten widerlegen, wie wir sehen werden, diese Behauptung. Zunächst aber Evolas Stellungnahme zur liberalen Gleichheitslehre: »Es erübrigt sich beinahe zu sagen, daß das ›ewige Prinzip der Gleichheit‹ widersinnig ist. Es ist überflüssig, an jene Grundverschiedenheit zwischen den Menschen in existentieller Hinsicht zu erinnern. Die Gleichheitslehren werfen aber eine Grundsatzfrage auf mit der Behauptung, daß die Menschen wenn sie de facto ungleich sind, es de jure nicht seien: sie sind ungleich, dürfen es aber nicht sein. Ungleichheit sei ungerecht; Verdienst und Überlegenheit der liberalen Anschauung bestünden darin, sich darüber hinwegzusetzen und allen Menschen dieselbe Würde anzuerkennen«[114].

Wenn die wirtschaftliche Überlegenheit die geistige verdrängt...

In der Gesellschaftspraxis führt aber der Liberalismus zu einem totalen Verrat an der Würde sowie zum offenkundigen Widerspruch

mit obiger These. Seine Anwendung ermöglicht nämlich die Übernahme solcher Gesellschaftsstrukturen, die sehr starke ökonomische Unterschiede aufweisen, weil das Rennen um den Wohlstand und die Bereicherung auch hier von den Begabtesten gewonnen wird. In einer Gesellschaftsform, die die wohlbegründete Hierarchie der geistigen Werte untersagt, sehen sich die Menschen dazu gezwungen, ihre Fähigkeiten auf einem niederen Gebiet geltend zu machen, auf dem Gebiet des Ökonomischen, Merkantilen, Produktiven[115]. Das Dogma der natürlichen Gleichheit, das die liberale Doktrin nicht mehr entbehren kann, begünstigt also die Selektion des Reichtums sowie die plutokratische Macht. Eine minderwertige Selektion und unberechtigte Macht allerdings, die kein einziger geistiger Wert rechtfertigt: Der Liberalismus ersetzt die geistige Überlegenheit durch eine wirtschaftliche. Und die Macht wird nunmehr am wirtschaftlichen Erfolg gemessen, der gesellschaftliche Erfolg an der Macht des Geldes.

Nietzsche hat richtig erkannt, daß das liberale Glück nicht nur mit wirtschaftlichem Erfolg zusammenhängt, sondern auch und vor allem mit der Verdummung der gesättigten Massen: »Was sie (die Liberalen) mit allen Kräften erstreben möchten, ist das allgemeine grüne Weideglück der Herde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für jedermann«[116]. Erleichterung des Lebens, das heißt soviel wie die Angst vor jenem Lebensrausch, der durch den aristokratischen Willen der Schöpfer beeinflußt wird. »In der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschlafft das Vergnügen, zu Schlüssen oder *gar zum Schluß* zu kommen«[117], stellt Nietzsche fest. Übrigens: Die Starken, die Großen »wußten (...) von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen«[118]. Dieser Standpunkt wird heutzutage von Konrad Lorenz vertreten, der von »Wärmetod« spricht[119]. An anderer Stelle behauptet Nietzsche: »Die Völker, die etwas wert waren, wert *wurden*, wurden dies nie unter liberalen Institutionen«[120].

»Liberalismus, d. h. Herden-Vertierung«

Der Liberalismus ist unseres Erachtens eine widersprüchliche und dekadente Lehre, die natürliche Gleichheit und Gesetz des Schlauesten miteinander verbindet, Gleichheit der Individuen und materielle Ungleichheit, universale Gleichheit der Menschen und Ungerechtig-

keit der plutokratischen Macht. Sogar die Freiheit zeigt Entartungserscheinungen. Nietzsche warnt uns vor den sicheren Folgen: »Der Wert einer Sache liegt mitunter nicht in dem, was man mit ihr erreicht, sondern in dem, was man für sie bezahlt – was sie uns *kostet*. Ich gebe ein Beispiel. Die liberalen Institutionen hören alsbald auf, liberal zu sein, sobald sie erreicht sind: es gibt später keine ärgeren und gründlicheren Schädiger der Freiheit als liberale Institutionen. Man weiß ja, *was* sie zuwege bringen: sie unterminieren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellierung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüßlich – mit ihnen triumphiert jedesmal das Herdentier. Liberalismus: auf deutsch *Herden-Vertierung*«[121].

Der entstellte Gleichheitsbegriff setzt in der Tat die gemeinschaftsintegrierte Person zum desintegrierten Individuum herab; sie setzt selbstverständlich den politischen Willen auf die wirtschaftlichen Forderungen, das aristokratische Ideal der Selbstüberwindung auf die Erleichterung des Wohlstands und somit die Kultur auf die Konsumgesellschaft herab.

Der ebenfalls entstellte Humanismus der liberalen Ideologie bemäntelt demnach die Atomisierung des Menschen. Der fanatische Individualismus des Liberalismus unterstützt insofern die Zersetzungsarbeit seines ›Humanismus‹, als er den Abbruch der gemeinschaftlichen Bindungen innerhalb eines Volkes begünstigt.

Der in der Menge atomisierte Mensch hört auf, ein Mensch zu sein, und der ihm innewohnende Gott entschläft auf immer. Der große Kaid warnt davor: »Sie haben ihr Elend begründet, da sie Gleichheit der Raufen in ihrem Stall verlangten. Und forderten, daß man ihnen diene. Und wenn du in ihnen die Menge ehrst, begründest du in ihnen die Menge. Doch wenn du in ihnen den Menschen ehrst, begründest du in ihnen den Menschen, und so siehst du sie auf dem Wege der Götter«[122].

Die atomisierten Menschen des Individualismus

Evola wertet den liberalen Individualismus folgendermaßen: »Das Wesen des Liberalismus ist *der Individualismus*. Sein Irrtum gründet einerseits in der begrifflichen Verwechslung von *Person und Individuum*; andererseits in der seitens des Individuums bedingungslosen

Beanspruchung solcher Werte, die bestenfalls und *sub conditione* lediglich der ersten zugesprochen werden können«[123]. Evola legt dar, was er unter *Individuum* und *Person* versteht: »Das Individuum kann als einfaches Atom, als einfache Nummer im Reich der Menge aufgefaßt werden. Von einem absoluten Standpunkt aus handelt es sich um eine Fiktion, eine Abstraktion: natürlich kann man danach streben (...) und diese Einförmigkeit als eine ideale, wünschenswerte Voraussetzung betrachten, obwohl es in Wirklichkeit einem Verfall bzw. einer Entartung gleichkommt«[124]. Das Individuum befindet sich also in einer anorganischen Welt. In Wirklichkeit aber »herrscht das Gesetz der fortschreitenden Differenzierung«[125]. Die in der organischen Welt befindliche Person ist das Ergebnis dieser Differenzierung. Sie ist in der Tat das nach Qualität differenzierte Individuum mit seinem Gesicht, seiner *eigenen Natur* sowie einer Reihe von Attributen, die sein Wesen ausmachen, es von jedem anderen unterscheiden, es als grundsätzlich *ungleich* hinstellen«[126].

Evolas Anschauung geht somit von einem Staat aus, dessen Menschen weder aus dem Individualismus stammen noch »als Atom bzw. Molekül aufgefaßt werden, es handelt sich vielmehr um Personen, um Wesen, die sich aufgrund ihrer Würde, ihrer Freiheit, ihres Rechts auf den einzelnen Rangstufen von Folgeleistungen und Führungen voneinander abheben«[127]. Gemeint ist der organische Staat, der den »Vorrang der Person über jegliche soziale, politische oder juristische abstrakte Entität voraussetzt« im Gegensatz zu jener, die »neutral, nivelliert, zur einfachen Nummer in der Welt der Menge und des allgemeinen Wahlrechts wurde«[128].

Das Sammelbecken der Individuen und die Gemeinschaft der Menschen

Die extreme Individualisierung findet ihren Niederschlag in der Gesellschaft der gleichförmigen, anorganischen Roboter, in der Gesellschaft der mechanisierten, atomisierten Wesen, welche Orwell uns in seinem berühmten Roman *1984* geschildert hat[129]. Diesen Staat hat Nietzsche mit dem Namen »kaltes Monster« gebrandmarkt, während Saint-Exupéry vom »menschlichen Termitenhügel« spricht, dessen Drohung geisterähnlich sein ganzes Werk heimsucht. Der Vater des

kleinen Prinzen stellt ihm »die menschliche Gemeinschaft« gegenüber, in der jeder eine Person ist.

Die Person bezeichnet Saint-Exupéry meistens mit dem Ausdruck *Mensch*. Der Mensch, den z. B. Guillaumet verkörpert: »Ich kann dir sagen: was ich getan habe, kein Tier hätte es fertiggebracht!«[130]

Oder Rivière: »Ich kämpfe von nun an für den Vorrang des *Menschen* vor dem Individuum«[131]. Oder der große Kaid, der den Plünderungen in seinem Reich, als »niemand (...) dort mehr den Menschen erschuf«, zusehen muß[132]. Wenn er die Masse benennen will, greift Saint-Exupéry auf Wörter wie ›Herde‹ oder ›Pöbel‹ zurück. Sie vermögen in der Tat die Ansammlung jener atomisierten Wesen triftig zu umreißen, die ihre Menschenwürde verloren haben, die auf das Niveau einer verkommenen, entmenschlichten Gesellschaft erniedrigt wurden. Die *Gemeinschaft* dagegen ist für die Menschen ein Austauschort, ein Treffpunkt. Die Gemeinschaft harmonisiert, stuft sie ab, gibt ihrem Leben einen Sinn auf, bietet ihnen ein gemeinsames Ideal: »Der Mensch kann nur durch ein gemeinsames Bild mit dem anderen kommunizieren ... Die Piloten begegnen sich, wenn sie für die gemeinsame Flugpost kämpfen. Die Nationalsozialisten, wenn sie sich für den gemeinsamen Hitler opfern. Die Mannschaft der Bergsteiger, wenn sie nach dem gemeinsamen Ziel schaut«[133].

Réal Ouellets wissenschaftliche Untersuchung über Saint-Exupérys Weltanschauung unterstreicht ebenfalls die der Gemeinschaft zukommende Bedeutung: »Die an der *Stadt in der Wüste* exemplifizierte Gemeinschaft gründet nicht in der Gleichartigkeit der Wesen, sondern in deren Komplementarität«[134]. Jean-Claude Ibert stellt seinerseits fest, daß »für Saint-Exupéry die Gemeinschaft der Menschen keineswegs die Summe der Menschen ist. Sie ist Organisation, Struktur, aber nicht *Addition*«[135].

In Saint-Exupérys Denken stellt die Gemeinschaft eine wohl leistungsfähige organische Struktur dar, die die Menschen in der Mannigfaltigkeit verbindet, sie also personalisiert – weil Mannigfaltigkeit *erhebt*. In der egalitären Gesellschaftsform dagegen strukturiert die Masse nicht die Menschen. Die Masse summiert sie, macht sie gleich, d. h. engt sie ein.

Eine extreme Personalisierung schafft dagegen einen natürlichen organischen Kern – eine Elite –, um den sich menschliche, voneinander differenzierte Wesen (Personen, keine Roboter) bewegen. Die Perso-

nalisierung grenzt die intime Sphäre vom Außen ab, was wiederum zur Bildung von Entitäten führt. Saint-Exupéry betont diese Unterscheidung nachdrücklich, wenn er das Bild des mitten in der Wüste aufgestellten Lagers übernimmt: »Allein dadurch, daß ich sie während der Nacht zu einer Dreiecksfigur zusammenfügte, unterschied ich diese von der Wüste. Mein Feldlager schloß sich wie eine Faust«[136]. Die absolute Personalisierung entspricht einem als *Überwindung*[137] aufzufassenden Über-Humanismus. Diese Überwindung bewegt den Menschen zum Schönheitsakt, d. h. zu einer originellen Form, die er der chaotischen Masse aufpreßt, zu Ordnung, die er durch die Gestalt, den Klang oder das Wort gründet. Die Überwindung ist genau das, was einen Menschen *auch* gegen sein eigenes Interesse zum Handeln treibt, im Gegensatz zum liberalen Utilitarismus.

Zusammengefaßt: Der Begriff *Individuum* ist abstrakt, anonym und steril. Er hebt sich grundsätzlich von dem Begriff Person ab, einer lebendigen und originellen Entität, die mit ihrer Klasse, ihrem Stand und ihren besonderen Eigenschaften charakterisiert werden kann. Die Aristokratie entspricht dem Willen nach menschlicher *Identifizierung*, wenn sie Personen schmiedet. Ihre Aktion verläuft *senkrecht*. Dagegen produziert die egalitäre Demokratie Individuen, die die gleichen Gesetze befolgen, die gleichen Pflichten erfüllen in einer auf »eine Masse sterblichen Fleisches«[138] reduzierten Menschheit. Ihre Aktion verläuft *waagerecht*. Der Zustand als Person kann nur auf der Grundlage einer nicht-egalitären hierarchisierten Gesellschaftsform erreicht werden, innerhalb derer ein jeder seine eigenen, ihn auszeichnenden Möglichkeiten entwickeln darf, jenes griechische »Werde-was-du-bist« – in der immer intensiver getriebenen Verwirklichung seiner *Identität*.

Die Grundutopie des Utilitarismus

Es ist an dieser Stelle angebracht, auf die Grundutopie der sogenannten utilitarischen Soziologie hinzuweisen, wonach das Nützliche die gesellschaftspolitischen Strukturen positiv unterstützen würde. Angesichts dessen, daß sich dieser Begriff lediglich im Rahmen der kaufmännischen Gesellschaft hat entwickeln können, unterstreicht Evola zunächst seine höchst relative Ausdruckskraft. Er fragt deshalb: »In welchem Bezug nützlich? Zu welchem Zweck? Wenn sich Nütz-

lichkeit tatsächlich auf ihre ursprünglichste Form zurückführen läßt (...), müssen wir einsehen, daß die Menschen (zu ihrem Glück oder Unglück) recht selten nach dieser Auffassung des ›Nützlichen‹ denken und handeln«[139]. Dann bemerkt Evola, daß alles, »was dem Leidenschaftlich-Irrationalen zugrunde liegt, eine viel größere Rolle in der menschlichen Lebensführung spielt (und spielen wird) als das bißchen Nützlichkeit«[140]. Allein die Einsicht in diese Realität ermöglicht es, die Geschichte der Menschheit (zum Teil) zu erklären. In der Folge deutet der italienische Philosoph auf den oben herangezogenen Begriff der Überwindung hin: »Unter diesen nicht-utilitarischen Beweggründen, deren Hauptnenner in der Hinführung des Individuums auf unterschiedliche, über ihm selbst liegende Entwicklungsstufen zu finden ist, sind welche, die hervorragende Möglichkeiten widerspiegeln, einen gewissen Großmut, eine gewisse elementare Bereitschaft zum Heldentum«[141]. Nietzsche bringt uns in Erinnerung, daß die Griechen keineswegs utilitarisch eingestellt waren, »weil das Gefühl der Macht von ihnen höher geschätzt (wurde) als irgendein Nutzen oder guter Ruf«[142]. Der Vater von Zarathustra behauptet ebenfalls, daß »die höchsten und stärksten Triebe (...), leidenschaftlich ausbrechend, den einzelnen weit über den Durchschnitt und die Niederung des Herdengewissens hinaus- und hinauftreiben«[143].

Evola stellt dann das Prinzip der höchstmöglichen Legitimation des Staates auf. Dieses Prinzip findet sich seiner Meinung nach in der *anagogischen* Funktion, d. h. in dem Umstand, daß »der Staat die Bereitschaft des Individuums zum Handeln, Denken, Leben, Kämpfen und, vielleicht, zum Sterben hervorruft und fördert, im Hinblick auf ein Ziel, das seine einfache Individualität übersteigt«[144]. Evola räumt übrigens die Möglichkeit ein, diese fest im Menschen verankerte Bereitschaft zu mißbrauchen – zusätzliches Argument gegen das Dogma der Motivierung zu ökonomischen Zwecken. Außer den geistigen Strömungen erkennt der Philosoph andere, wo diesmal eine negative *katagonische* Macht eingreift, jene Macht, die »zum Beispiel in dem Phänomen Revolution waltet und die in allen kollektivistischen Lehren zum Ausdruck kommt«[145]. Evola zieht den Schluß, daß in beiden Fällen »die utilitaristische und individualistische Soziologie durch die Fakten widerlegt wird und sich als überspannte, intellektualistische Denkkonstruktion«[146] entpuppt. Daraus ergibt sich, daß nicht die Erfüllung der marxistischen Forderung nach Nützlichkeit den Fort-

schritt einer Gesellschaft gegenüber einer anderen ausmacht. Abgelesen wird dieser Fortschritt vielmehr »an dem Differenzierungsgrad, an dem vorherrschenden und bestimmten Merkmal der Interessen und Wertungskriterien, die sich stets weit über das Niveau der mäßigen ›Nützlichkeit‹ erheben«[147].

Liberalismus, Plutokratie und Totalitarismus

Evola beraubt den Liberalismus seiner sämtlichen Masken. Hinter dem wirtschaftlichen Liberalismus deckt er z. B. »alle Äußerungsformen der kapitalistischen Freibeuterei, der zynischen und antisozialen Plutokratie«[148] auf. Das Fehlen »einer inneren Bindung und einer Funktion«, die gewöhnlich durch das allgemeine Klima und die jedem organischen System inhärente natürliche Wertskala entstehen, hat zur Auslieferung des ohnmächtigen Individuums an das Wirtschaftsungeheuer geführt... Diese nur noch im Dienst der plutokratischen Interessen stehende Ideologie »hat entsprechende Reaktionen herbeigeführt, die das Ganze noch weiter nach unten, auf das Niveau des Marxismus, hinabzudrücken scheinen«[149].

Nachdem der Liberalismus den Sozialismus durch (bewußte) Schaffung wirtschaftlicher Ungleichheiten begünstigte, unterstützt er ebenfalls den Kollektivismus, sofern er nur Individuen anerkennt. Evola stellt in diesem Zusammenhang fest: »Indem sie keine organische Bedeutung mehr besitzt und jegliches Autoritätsprinzip verneint, ist die zum Individuum gewordene Person nur noch eine *Nummer*, ein Stück Vieh, und ihre Usurpation führt notwendigerweise eine Einengung kollektivischer Prägung herbei. Derart geht man vom Liberalismus zur Demokratie über, und von der Demokratie zu sozialistischen, immer mehr dem *Kollektivismus* zustrebenden Formen«[150]. Und dem Totalitarismus. Obwohl »das Totalitarismus-Gespenst den Liberalismus heutzutage am meisten terrorisiert, kann es, als Grenzfall, nicht etwa den Voraussetzungen eines organischen Staats, sondern denen des Liberalismus entspringen«[151]. In Evolas Weltanschauung betont der Totalitarismus den Begriff einer »von außen her auf eine Masse einfacher Individuen gestempelten Ordnung«[152]. Individuen, die des eigenen Gesetzes entbehren. Nietzsche hat dieselbe Auffassung vertreten. In der egalitären Demokratisierung Europas mutmaßt er die

»Erzeugung eines zur *Sklaverei* im feinsten Sinne vorbereiteten Typus«[153].

»Welche Straße sollst du reiten?« fragt das Sprichwort. »Die deiner Vorfahren«, antwortet Nietzsche[154]. Hierbei handelt es sich aber keineswegs um die des Liberalismus, der auf dem geradlinigen Asphalt des Universalismus reitet.

Fazit: Der Liberalismus integriert nicht die Menschen in eine spezifische, d. h. ethnische, kulturelle, historische, menschliche Struktur: Er summiert vielmehr die entwurzelten Individuen des Universalismus. Sein wirtschaftliches Gebot zwingt zur Hinundherwanderung der Bevölkerung, eine ohnehin geschickte Art, die Verwurzelung auszumerzen. Seine wirtschaftlichen Pseudo-Gesetze allerdings mechanisieren sozusagen die Gesellschaft im gleichen Maße, wie sie sie zersplittern. Die organische Gesellschaftsform berücksichtigt dagegen die vom Gesellschaftsleben der Gegenwart vermittelten Erkenntnisse. Sie weisen nach, daß der Mensch ebensowenig auf wirtschaftliche wie auf biologische Gegebenheiten allein zurückzuführen ist. Mögen ihn die biologischen Gesetze zwingen und zum Teil bestimmen, bleibt es ihm doch überlassen, sich der Welt zu öffnen, und zwar so, wie er es gedenkt[155]. Was die Wirtschaft selbst anbelangt, muß sie als taktisches Werkzeug sozialer Verbesserung weiterhin in seiner Hand bleiben; niemals aber darf sie zu jenem despotischen Monster degradiert werden, das Realität und Utopie gegeneinander austauscht. Wie beim Liberalismus, dieser nicht zu rechtfertigenden Rechtfertigung der Existenz.

Fünftes Kapitel

DIE EGALITÄRE ENTROPIE

»Das Himmelreich der Armen des Geistes«

Die egalitären Ideologien behaupten manchmal, daß, wenn die Menschen de facto nicht einander gleich sind, sie es de jure sind. Saint-Exupéry sagt aber über das Recht: »Und wo beginnen die Menschenrechte? Denn ich kenne die Rechte des Tempels, der der Sinn der Steine ist, und die Rechte des Reiches, das der Sinn der Menschen ist,

und die Rechte des Gedichts, das der Sinn der Wörter ist. Aber ich anerkenne weder die Rechte der Steine gegen den Tempel noch die Rechte der Wörter gegen das Gedicht noch die Rechte des Menschen gegen das Reich«[156]. Nietzsche bemerkt seinerseits: »Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit[157]. An anderer Stelle schreibt er: »Die christlich-demokratische Denkweise begünstigt das Herden-Tier, die Verkleinerung des Menschen (...), sie haßt den Zwang, die harte Zucht, die großen Verantwortlichkeiten, die großen Wagnisse. Die Mittelmäßigsten tragen den Preis davon und setzen ihre Wertmaße durch«[158].

Dahin führt das Unternehmen Gleichberechtigung. Aber was soll es. »Wir sind auf dem besten Wege: das Himmelreich der Armen des Geistes hat begonnen«, fügt Nietzsche hinzu. »Zwischenstufen: der Bourgeois (infolge des Geldes Parvenu) und der Arbeiter (infolge der Maschine)«[159]. Unsere Bevölkerung vermittelt bereits das traurige, vom Egalitarismus herangezüchtete Menschenbild, d. h. »eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges (...), der heutige Europäer«[160].

Evola bezeichnet »die ewigen Gleichheitsprinzipien« als »reinen Verbalismus«[161]. Dieses »edle Ideal« stellt in Wirklichkeit »eine logische Absurdität dar und kann als Tendenz nur *Rückschritt* und Entartung bedeuten«[162]. Seine Kritik bezieht sich zunächst auf den Begriff der »Pluralität gleichwertiger Wesen« im Widerspruch zum Begriff selbst der Pluralität, sofern »ein Wesen, das in jeder Hinsicht vollkommen identisch mit einem anderen wäre, zusammen mit ihm nur noch ein und dasselbe Wesen bilden würde«[163]. Schon der Ausdruck ›mehrere‹ impliziert eine fundamentale Verschiedenartigkeit, denn »mehrere gleiche, vollkommen gleiche Wesen wären nicht mehrere, sondern *eins*. Die Gleichheit mehrerer zu wollen, impliziert einen Widerspruch in der Begriffsbestimmung«[164]. Evola beruft sich dann auf das *Prinzip des hinreichenden Grundes*, wonach »es für jede Sache einen Grund geben müsse, kraft dessen sie diese Sache ist und keine andere«. Ein mit einem anderen völlig identisches Wesen würde aber des ›zureichenden Grundes‹ entbehren: es würde sich um eine Kopie handeln, die jeglicher Bedeutung enthoben wäre[165]. Daraus kann der Philosoph folgern, daß vielmehr die Ungleichheit nur de facto wahr ist, weil sie de jure wahr ist, nur wirklich, weil notwendig«[166]. Es fügt sich, daß der von Gleichheitslehren geforderte Gerechtigkeitszustand »von einem

höheren Standpunkt aus nur als ein Zustand der *Ungerechtigkeit* betrachtet werden kann. Cicero, Aristoteles u. a. hatten es bereits erkannt«[167].

Die zu erlangende Würde

Evolas Kritik gilt dann dem *Naturrecht*, dem die egalitären Anschauungen zugrunde liegen und das wir als ›widernatürliches‹ Recht betrachten können, da die Menschen ›von Natur aus‹ nicht gleich sind. Daran schließt sich die Kritik am Begriff der demokratischen (sprich menschlichen) Würde – wichtigem Argument der Gleichheitslehre –, wohingegen die Würde »da anerkannt werden muß, wo sie tatsächlich existiert, und nicht beim erstbesten«[168]. Dem fügt der italienische Philosoph hinzu: »Und wo sie überhaupt existiert, darf sie nicht in allen Fällen als einheitlich betrachtet werden«, denn »eine ›Person‹ zu sein ist nicht eine gleichmäßig oder ungleichmäßig verteilte Eigenschaft, ist nicht eine bei allen gleiche Würde, die automatisch von der alleinigen Zugehörigkeit des Individuums zur biologischen Gattung ›Mensch‹ herrühren würde«[169].

Die egalitären Ideologien setzen sich also über eine Anerkennung (de facto und de jure) hinweg, decken die Ungerechtigkeit eines solchen Zustandes auf, stellen Hypothesen auf und bewerkstelligen mit adäquaten Gesellschaftsstrukturen (Demokratie, Sozialismus, Kollektivismus) eine allumfassende Atomisierung, die – wie bereits oben ausgeführt – einer radikalen Entpersönlichung des Menschen gleichkommt. Saint-Exupéry erhebt sich gegen die Auffassung, der Zustand der Ungleichheit stelle eine Ungerechtigkeit dar, und sieht vielmehr in ihr ein wunderbares Mittel zur gegenseitigen *Bereicherung:* »Es darf dich nicht verdrießen, wenn der eine dem anderen widerstreitet; wenn nicht jeder die gleiche Sprache spricht; vielmehr sollst du dich daran freuen, denn wenn du schöpferisch bist, wirst du einen Tempel bauen, der sie alle umfaßt und ihnen ein gemeinsames Maß gibt«[170]. In *Flug nach Arras* schreibt er: »Wer in meiner Kultur anders ist als ich, verletzt mich durchaus nicht, er bereichert mich (...); denn keiner will sein eigenes Echo vernehmen oder sich in einem Spiegel betrachten«[171]. Derselbe Standpunkt ist in Nietzsches *Morgenröte* vertreten: »Man verdirbt einen Jüngling am sichersten, wenn man ihn anleitet, den Gleichdenkenden höher zu achten als den Andersdenkenden«[172].

Würde ist unseres Erachtens eine äußerst wandelbare Eigenschaft und entspricht den unterschiedlichen Stufen *innerer Verwirklichung*, in dem Maße, wie alle im Menschen eingeschlossenen Kräfte zu seiner maximalen Persönlichkeitsentwicklung zusammenwirken. Saint-Exupéry erfaßt diesen Prozeß mit dem Begriff ›Vollendung‹: »Mitnichten ist der Baum zuerst Same, dann Sproß, dann biegsamer Stamm, dann dürres Holz (...) Der Baum ist jene Macht, die sich langsam dem Himmel vermählt. So steht es mit dir, du kleiner Mensch (...) Du bist einer, der sich vollendet«[173].

Die Würde ist eine zu erwerbende Eigenschaft, sie ist von Mensch zu Mensch unterschiedlich vorhanden. Daher ist es leicht begreiflich, daß die Gleichberechtigung aller Menschen einen Verstoß gegen die persönliche Würde darstellt. Auch Evola beruft sich auf jenen alten Weisheitsspruch: »Suum cuique tribuere: jedem geben, was ihm zukommt«.

Die »Rechte der Schaben«

Die Verteilung von Rechten hat verhängnisvolle Folgen: sie stiftet eine bestimmte Freiheit, eine bestimmte Macht, die ein hohes Persönlichkeitsstadium legitimieren muß. Saint-Exupérys warnende Worte sind dafür bezeichnend: »Und wenn du zuläßt, daß die Schaben sich vermehren, sagte mir mein Vater, so entstehen die Rechte der Schaben. Sie liegen ja klar zu Tage. Es werden auch Sänger aufkommen, um sie zu preisen«[174].

Die Gleichheit steht mit der Macht der Menge in Verbindung, mit der Diktatur der Zahl, die die Menschen nur aufgrund ihrer Masse und ihres Gewichts unterdrückt[175]. Statt dessen verweist die Ungleichheit auf Selektion (Kreativität, Anlage zu Führungsaufgaben) und auf Qualität, d. h. (auch) auf Mannigfaltigkeit. Qualität weist nämlich nur das auf, was sich erhebt und unterscheidet, was sich auszeichnet und daher differenziert. Die Qualitätsvorstellung ist ein Leitmotiv von Saint-Exupérys Philosophie: »Es ist in Ordnung, daß die Menschen zunächst einmal genährt, gekleidet und behütet werden (...) Aber das Wichtigste hat nicht hier seinen Sitz, sondern in ihrem besonderen Wert«[176].

Durchaus logisch ist Evolas Behauptung, wonach Gleichheit, selbst

wenn sie unter bestimmten Voraussetzungen und auf einer bestimmten Stufe primitiver Promiskuität vorhanden sein kann, jedenfalls »nicht das Plus, sondern das Minus darstellt, das dem niedrigsten Wirklichkeitsniveau, ja überhaupt dem entspricht, was am wenigsten interessant in uns ist«[177].

Nietzsche gibt zu erkennen, daß gerade das Ungleichheitsverhältnis zwischen den Menschen ihre Eigenschaften ausmacht: »Die *Lage*, in der die Menschen sich befinden, zur Natur und zu Menschen, macht ihre *Eigenschaften*«[178]. Denn das Gleichheitsverhältnis wird durch ein Gleichwertigkeitsverhältnis hervorgerufen. Nietzsche spricht in diesem Zusammenhang von ›Gegenseitigkeit‹, eigentlich einer großen Gemeinheit. Denn *die Äquivalenz der Werte von Handlungen* annulliert den persönlichsten Wert einer Handlung[179].

Hinter der *Gleichwertigkeit* verbirgt sich im Grunde die Immoralität: »Man muß die Moralen zwingen, sich zuallererst vor der *Rangordnung* zu beugen (...), bis sie endlich miteinander darüber ins klare kommen, daß es *unmoralisch* ist zu sagen: Was dem einen recht ist, ist dem andern billig«[180]. Saint-Exupéry bezeichnet dieses Gleichheitsverhältnis als Stupidität, ein in seinem Werk öfter vorkommender Begriff, wenn der egalitäre Mythos Mittelpunkt der Kritik ist: »Denn wenn jeder deiner Untertanen dem anderen gleicht, hast du keine Einheit erzielt, da tausend übereinstimmende Säulen nur eine stupide Spiegelwirkung und keinen Tempel ergeben. Und du handeltest nur folgerichtig, wenn du alle die tausend Untertanen bis auf einen einzigen umbringen ließest«[181].

Die Geschichte der einsamen Helden

Die Geschichte veranschaulicht die Beständigkeit des Einzigartigen gegen die Masse, der Verschiedenartigkeit gegen die Nivellierung. Der Gedanke an Europa ist ein Gedanke an *Namen*, wie Kopernikus oder Beethoven, Breughel oder Heraklit, Alexander, Cäsar oder Michelangelo. Die Geschichte Europas ist im höchsten Maße bestimmt von der seiner Persönlichkeiten; es ist auch eine Geschichte von *Einzelgängern*: Siegfried ist allein, wenn er gegen den Drachen kämpft, Hamlet ist allein auf der Stadtmauer von Helsingör, Don Quichote ist allein in der Felsenwüste der Mancha. Cervantes', Shakespeares und Homers

Helden sind sämtlich Einzelgänger. Die Helden der gestrigen – und manchmal der heutigen – Welt sind auch Alleinstehende. Gestern: Odysseus oder Achilles, Leonidas; heute die Astronauten im Weltall: Trotz der Diktatur des Egalitarismus, der dem europäischen Geist und den europäischen Traditionen ebenso fremd bleibt wie das Christentum, ist unsere Geschichte eine Geschichte von Menschen, die ein Gesicht haben und einen Namen tragen[182].

Zurückgezogenheit schafft Distanz und stellt die Gleichgewichte her. Das Aristokratische zeichnet die Zurückgezogenheit aus wie das Plebejische die Promiskuität. Nietzsche, der sagte, »nur an der ›Vielsamkeit‹ gelitten«[183] zu haben, vertraut uns an: »Das erste, worauf ich mir einen Menschen ›nierenprüfe‹, ist, ob er ein Gefühl für Distanz im Leibe hat (...), ob er *distinguiert*«[184]. Und an anderer Stelle: »Denn man übersehe dies nicht: die Starken streben ebenso naturnotwendig *aus*einander als die Schwachen *zu*einander«[185].

Egalitarismus, Herabsetzung des Menschen und der Tod

In Saint-Exupérys Werk werden oft die Begriffe Gleichheit und *Tod* miteinander in Beziehung gebracht[186]: »Die Gleichheit führt zum Gleichgewicht, das der Tod ist«[187]. »Die Gerechtigkeit und die Gleichheit. Du hast den Tod«[188]. Oder noch: »Ich habe es dir schon gesagt: du wirst die Gleichheit finden, sobald erst das Fortschreiten nutzlos wurde; dort allein, wo die Vorräte zu etwas gut sind: in der Stunde des Todes, wenn Gott die Ernte einbringt«[189]. Nietzsche zieht eine für uns um so beachtenswertere Bilanz, als die Gegenwart mit ihr nahezu identisch ist (es geht schließlich um unseren Glauben an den Menschen): »So steht es: die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt *unsere* größte Gefahr, denn dieser Anblick macht müde... Wir sehen heute nichts, das größer werden will, wir ahnen, daß es immer noch abwärts, abwärts geht, ins Dümmere, Gutmütigere, Klügere, Vorsichtigere, Behaglichere, Mittelmäßigere, Gleichgültigere (...). Hier eben liegt das Verhängnis Europas – mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüßt. Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde«[190].

Die Nivellierung der Menschen kommt einer Verletzung der ele-

mentarsten Lebensgesetze gleich: derjenigen, die den Menschen zu mehr Kraft, Charakter, Intelligenz bewegen – die den Menschen zu einer Herrschaft, zu einer immer ausgeprägteren Selbstbeherrschung treiben. Gleichsetzen heißt dagegen auf primitive Entwicklungsstufen zurückschreiten. Ohne Umschweife: Der egalitäre Mythos gehört zweifelsohne zu den größten Gefährdungsfaktoren der Menschheit. Denn »mit einer solchen ungeheuren Absichtlichkeit, dem Leben alle Schärfen und Kanten abzureiben, sind wir nicht auf dem besten Wege, die Menschheit zu *Sand* zu machen? Sand! Kleiner, weicher, runder, unendlicher Sand!«[191].

Das Wachstum unterliegt dem fundamentalen Gesetz der Ungleichheit: sofern das im Wachstum Befindliche immer mehr Erscheinungsformen aufweist. Jede Wachstums- bzw. Aufstiegsvorstellung überträgt demnach einen Willen zur Bewegung, d. h. zur Macht, einen differenzierungsbezogenen, mit dem Leben gleichzusetzenden Willen. Parallel dazu überträgt jede Gleichheitsvorstellung einen Willen zur Homogenität, d. h. zur Gleichwertigkeit, Erstarrung, Stagnation, einen mit Inhibition, Entropie, mit dem Tod schlechthin gleichzusetzenden Willen.

Sechstes Kapitel

DIE BEWUSSTE FREIHEIT

Eine zu erobernde Fähigkeit und eine Macht

Freiheit bedeutet weder Zwangslosigkeit noch Ausschweifung. »Freiheit ist nicht Zügellosigkeit«[192], ebensowenig Lässigkeit oder Unstetigkeit. »Nennst du Freiheit das Recht, im Leeren umherzuirren?« fragt der große Kaid. »Sobald der Zwang eines Weges gegründet wurde, steigert sich zugleich deine Freiheit«[193]. Freiheit ist ein aufstrebender Wert und kein erschlaffender Genuß. Sie ist vor allem eine zu erlangende Fertigkeit: Nietzsche weiß es am besten. Er bringt uns in Erinnerung, daß die aristokratischen Gesellschaftsformen[194] (z. B. Rom oder Venedig), »jene großen Treibhäuser (waren) für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat (...) Freiheit genau in dem Sinne (verstanden), wie ich das Wort Freiheit verstehe, als

etwas, das man hat und *nicht* hat, das man *will*, das man *erobert* . . .«[195]. Man ist nicht frei, man *wird* es.

Als Gestaltung einer Macht setzt Freiheit zunächst Disziplin voraus. Saint-Exupéry äußert sich in diesem Sinne: »Wenn man aus dir einen Menschen gemacht hat, ist die Freiheit der Lohn dieses Menschen, der über ein Reich gebietet, in dem er sich betätigen kann. Und die Voraussetzungen der Freiheit sind Krieg, Zwang und Ausdauer«[196]. Freiheit wird nicht bar bezahlt, sie muß *verdient* werden. Saint-Exupéry greift öfter auf den Zwangsbegriff zurück, der Freiheit zu einer ordnenden Macht verhilft: »Ich habe nie verstanden, weshalb man den Zwang von der Freiheit unterscheidet. Je mehr Straßen ich ziehe, um so freier bist du in deiner Wahl. Aber jede Straße ist ein Zwang, denn ich habe sie mit Schranken eingefaßt«[197]. Der Zwang ist im Sinne Saint-Exupérys eine Prägeunterlage für Ordnung und Identität, er verbindet Kraft und Gewissen. Also ist »allein der Zwang (. . .) gültig, der dich dem Tempel unterwirft gemäß deiner Bedeutung, denn die Steine sind nicht frei, dorthin zu gehen, wohin es ihnen beliebt, oder es gibt dann nichts, dem sie Bedeutung verleihen und wovon sie Bedeutung empfangen könnten«[198]. Der Zwang prägt somit das Recht, Freiheit zu gebrauchen. In diesem Denkschema wird Freiheit allerdings nirgends zu einem Recht, das auf Kosten eines anderen gehandhabt wird. Saint-Exupéry ist um eine Rechtfertigung bemüht: »So besteht auch meine Freiheit nur im Gebrauch der Früchte, die mein Zwang hervorbrachte, denn er allein besitzt die Macht, etwas zu begründen, das wert ist, befreit zu werden«[199]. Freiheit ist schließlich auch Standhaftigkeit, wenn sie den Menschen vor niederträchtigen Handlungen bewahrt. Den Menschen nennt Saint-Exupéry dann frei, wenn er »den niedrigen Trieben widersteht (. . .), denn ich kann den nicht für frei halten, der sich zum Sklaven einer jeden Aufforderung macht«, selbst wenn »die Freiheit, Sklave zu werden«[200], gemeinhin auch als Freiheit hingestellt wird.

Die zahlreichen Freiheiten

Die Ausübung von Freiheit authentifiziert den verwirklichten Menschen (den Menschen als Person), da sie ihn vom potentiellen Menschen löst (dem Menschen als Individuum). Demnach kann Freiheit als

Trennungsakt zwischen der anorganischen Welt (das Individuum erduldet) und der organischen (der Mensch wird schöpferisch) angesehen werden. Saint-Exupérys Konzeption hat hervorgehoben, daß Freiheit weder chaotische Verstreuung noch ausschweifende Handlungsweise noch bedachtlose Machtentfaltung heißt: sein Freiheitsbegriff bedeutet einen Machtzuwachs innerhalb einer streng gelenkten Ordnung. Wir müssen zudem einsehen, daß Freiheit auch nicht auf einen Standardbegriff zurückführbar ist. Freiheit ist ein vielfacher Begriff, ebenso verschieden wie die Menschen selbst. Die Freiheit, zu entscheiden und höher zu streben, wird immer neben derjenigen existieren, sich bis zur Selbstauflösung auszugleichen, die organische Freiheit zur Ich-Differenzierung wird immer neben der anorganischen Freiheit des Egalitarismus existieren[201].

›Ein jeder verfügt über die Freiheit, die ihm zukommt‹ oder ›die Größe, sich verantwortlich zu fühlen‹

Freiheitsausübung ist eine grundsätzlich persönliche Handlung: sie ist im Grunde genommen das Recht darauf, anders zu sein[202]. Deshalb können wir nicht von der Freiheit der Masse sprechen: »Es kamen also die Zeiten, in denen die Freiheit nicht mehr die Freiheit menschlicher Schönheit, sondern Ausdruck der Masse war, in der sich der Mensch notwendig aufgelöst hatte, und diese Masse war nicht frei, denn ihr eignet keine Richtung, sondern sie lastet lediglich und verharrt auf ihrem Platze«[203]. Die Freiheit kommt in der Entscheidung auf, die in eine bestimmte Richtung lenkt, d. h. zu einer Bewegung und daher zu einem Engagement hinüberleitet. Sie stellt tatsächlich die Ausübung einer *differenzierten Macht* dar. Aufgrund dessen behauptet Evola, daß ein jeder »über die Freiheit verfügt, die ihm zukommt«[204], je nach seiner Natur und seinem Personalisierungsgrad, wobei die Gerechtigkeit »jedem ein anderes Recht, eine andere Freiheit« zuerkennt[205].

Der Mensch ist nach Nietzsche, Saint-Exupéry und Evola, dann frei, wenn er eines ihn verpflichtenden Entscheidungsaktes fähig ist, dessen Verantwortung er *ain* übernimmt. In seinem Roman *Wind, Sand und Sterne* sagt Saint-Exupéry über den Piloten Guillaumet: »Seine besondere Größe (...) fließt aus seinem Verantwortungsgefühl«[206]. Diese Ansicht wird ein paar Zeilen später bekräftigt: »Mensch sein heißt

Verantwortung fühlen«[207]. Für Saint-Exupéry bedeutet Verantwortungsgefühl ebenfalls Pflichtgefühl. Der freie Mensch erfüllt die Pflicht, weil der freie Mensch (der souveräne Mensch im Sinne Nietzsches) seine Versprechungen einlöst; er verwirklicht, was er ankündigt.

Nietzsche vertritt den Standpunkt, daß das Verantwortungsgefühl beim freien (sprich: starken) Menschen der innerste Instinkt, d. h. das Gewissen sei: »Das stolze Wissen um das außerordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*, das Bewußtsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominierenden Instinkt – wie wird er ihn heißen, diesen dominierenden Instinkt, gesetzt, daß er ein Wort dafür bei sich nötig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveräne Mensch heißt ihn sein *Gewissen* . . .«[208].

Das Freisein schließt demnach die Folgen der Tat ein, die man selbst ausgewählt, beschlossen und vollzogen hat. Die Ausübung der Freiheit kommt also der Ausübung einer Kompetenz, einer Fertigkeit – einer Macht gleich. Das Waltenlassen einer Kompetenz führt wiederum zu einer Hierarchisation (Abstufung). Somit mündet die in gesellschaftlicher Praxis angewandte Freiheit in die Selektion – und führt nicht zur Gleichmachung der Gleichheitslehre; da »Freiheit sich nicht dort entfalten kann, wo Gleichheit herrscht. Was dann waltet, ist keine reine Freiheit, sondern ein Komplex besonderer, gezähmter und mechanisierter Freiheiten, die sich gegenseitig einschränken«[209].

Handlung. Kompetenz. Verantwortung. Macht. Zu unserer Definition des Freiheitsbegriffs gehört nur noch der Wille als eigentlicher Motor des freien Aktes. Nietzsche setzt den freien Akt in Verbindung mit dem Willensakt, der Anschluß des Willens an die Freiheit führt letzten Endes zur Selektion: »Der ›freie‹ Mensch, der Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens, hat in diesem Besitz auch *sein Wertmaß*«[210].

Der engagierte Mensch und der sich fügende Mensch

Der freie Akt setzt, wie schon gesagt, ein vorgeschrittenes Stadium des Person-Menschen voraus. Der freie Akt demonstriert die Person-Behauptung im Menschen. Nietzsche sagt: »Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? – Sich nicht mehr vor sich selber schämen«[211]. Bei

den Existentialisten um Sartre dagegen stellt die Freiheit insofern eine Verurteilung dar, als der Mensch sein Leben lang dazu verurteilt wird, eine Wahl zu treffen. In Sartres Philosophie läßt der Mensch die Freiheit über sich ergehen. Er verwaltet sie nicht, wie Evola, Saint-Exupéry und Nietzsche es befürworten; für sie setzt der freie Akt das Hauptprinzip der Verantwortlichkeit voraus, aus welchem sich unweigerlich der Begriff der *Forderung* ergibt.

Zusammengefaßt: Der Willensakt schafft den freien Akt. Der freie Akt führt zur Verantwortung. Die Verantwortung setzt eine Entscheidung und einen Anspruch voraus. Und allein dieser Anspruch, diese an sich selbst gestellte Forderung gibt das Maß dessen an, was man von den anderen fordern kann oder *darf*. Die Forderung sich selbst gegenüber legitimiert die an die anderen gestellten Forderungen.

Für Saint-Exupéry ist Forderung nicht mehr ein Begriff, sondern auch ein Gesetz: »Der Wert der Kultur meines Reiches beruht nicht auf der Güte der Nahrung, sondern auf der Höhe der gestellten Forderungen«[212]. An anderer Stelle beteuert er: »Eine Kultur beruht auf dem, was von den Menschen gefordert wird, und nicht auf dem, was sie geliefert erhalten«[213]. Die Forderung ist sogar eine Voraussetzung zum Glück: »Seht doch, Mermoz, die Freude der Menschen, wenn viel von ihnen verlangt wird«[214].

Die Aristokratie – damit verstehen wir den menschlichen Willen zur Selbst-Überwindung – ist eine Schule mit hohen Ansprüchen. Nietzsche erklärt in diesem Zusammenhang, daß »der vornehme Mensch in sich den Mächtigen (ehrt), auch den, welcher Macht über sich selbst hat, der zu reden und zu schweigen versteht, der mit Lust Strenge und Härte gegen sich übt und Ehrerbietung vor allem Strengen und Harten hat. ›Ein hartes Herz legte Wotan mir in die Brust‹, heißt es in einer alten skandinavischen Saga: so ist es aus der Seele eines stolzen Wikingers heraus mit Recht gedichtet«[215]. Die überhaupt in Betracht kommende, sich durchsetzende Freiheit hat die Schule der Aristokratie besucht. Umgekehrt stellt sich die Demokratie als eine Demoralisierungsschule edler Herzen heraus. Sie spricht die Massen an »mit der einzig ihr verständlichen Sprache (...), und zwar das In-den-Vordergrund-Rücken ihrer überwiegenden Interessen, die sich selbstverständlich auf der höchsten Stufe des Gemeinen, Materiellen und Trügerischen befinden, sowie das ewige Versprechen ohne Gegenforderungen«[216]. Deshalb »ist jede Demokratie an und für sich eine Schule der

Immoralität, ein Verstoß gegen die Würde und die innere Haltung, die eine echte politische Klasse kennzeichnen müßten«[217]. Die egalitäre Demokratie entwickelt Strukturen, die eine gewisse Erschlaffung begünstigen, zur Verwirrung ermuntern, das Gleichwertige legitimieren. Unter dem Deckmantel der Freiheit wird die Verantwortungslosigkeit als maßgebendes Symptom einer dekadenten Epoche gefördert. Nietzsche macht uns auf den Umstand aufmerksam, daß »der Anspruch auf Unabhängigkeit, auf freie Entwicklung, auf *laisser aller*« gerade von denen am hitzigsten geltend gemacht (wird), »für die kein Zügel *zu streng wäre*«; darin erkennen wir, daß »unser moderner Begriff ›Freiheit‹ (...) ein Beweis mehr von Instinkt-Entartung« ist[218]. Die Freiheit der egalitären Demokratie ist im Grunde eine verkommene.

Die Gleichheitslehre – wie wir es bereits unterstrichen haben – mündet zwangsläufig in Willkür und Totalitarismus[219]. »Die liberale Gesellschaftsordnung«, die damit prahlt, vom Freiheitsbegriff beseelt zu sein, führt letzten Endes zu »einem Regime der Gewalt«, da die aus »wenn auch freien Individuen bestehende Minderheit der Mehrheit nachgeben und gehorchen muß«[220]. Im Rahmen einer organischen Staatsform dagegen kann niemandem Gewalt angetan werden, da nicht die abstrakten Begriffe der Mehrheit die Menschheit strukturieren, sondern eine die menschlichen Wirklichkeiten berücksichtigende Hierarchie als organische Gestaltungsform. Die Fertigkeiten unterstehen Qualitäts- und Fähigkeitskriterien, die den freien Akt innerhalb der personenbezogenen Verantwortlichkeitssphäre fördern.

Zusammengefaßt: Die Differenzierungslehre determiniert die *Freiheit* des Menschen in bezug auf seine *Würde* (die der Mensch auf jeder Stufe seiner Persönlichkeitswerdung verwirklicht), und sie legitimiert gleichzeitig seine *Rechte* in bezug auf seine *Verantwortungsaufgaben* (denen der Mensch durch den Willensakt seiner Entscheidungen gerecht wird).

Siebentes Kapitel

EIN ›ÜBERMENSCHLICHER‹ WILLE

»Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll«

Nietzsche hat die Idee eines übermenschlichen Willens vertreten. Der Mensch ist für ihn kein Selbstzweck: »Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll«, er ist »ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch«, und das Große am Menschen ist, »daß er eine Brücke und kein Zweck ist«, erklärt Zarathustra[221]. Saint-Exupéry artikuliert einen Willen zur Selbst-Überwindung, insofern als der Mensch derjenigen Tat fähig sein muß, die ihn verwandelt: »Würdest du deinen Freund schlafen lassen, wenn ein Nordlicht am Himmel stünde? Keiner darf schlafen, wenn er es kennenlernen kann. Und gewiß liebt jener seinen Schlaf und wälzt sich wohlig darin; du aber entreiße ihn seinem Glück und wirf ihn hinaus, damit er *werde*«[222]. Evola wiederum hat den traditionalistischen Willen des differenzierten Menschen entworfen; dieser zeichnet sich vorwiegend durch »seine Auseinandersetzung mit der Problematik des modernen Menschen« aus, »ohne deshalb einer (ein ›moderner‹ Mensch) zu sein. Trotzdem gehört er einer anderen Welt an und bewahrt ebenfalls eine andere existentielle Dimension«[223]. Gemäß den Regeln der traditionellen Welt lebt der differenzierte Mensch ein inneres Leben, das ihn auf den Weg zum Höheren und Ewigen zu bringen versucht. Bei ihm »muß sich zu einem bestimmten Zeitpunkt (...) die außergewöhnliche Lebensintensität verwandeln, sie muß durch eine Art ontologischen Bruch sozusagen in eine andere Qualität umschlagen – ein Mehr-als-Leben muß das bisherige Mehr-Leben ablösen«[224]. Es handelt sich um eine Äußerungsformel der Transzendenz, wenn sie sich bei höheren Wesen manifestiert.

Diese Auffassungen stützen sich auf jene nach ständig größerer Differenzierung und Selektion trachtende Lebensvorstellung. Der Egalitarismus stellt freilich die historische Panne der Selektionstheorie dar. Wenn aber die Selektion ausbleibt, geht der Mensch zugrunde, denn »wer aufhört zu wachsen, der stirbt«[225]. Deshalb, behauptet Saint-Exupéry, solle man »die Urteile der Masse (verachten). Denn sie führen dich auf dich selbst zurück und hindern dich am Wachsen«[226].

Nietzsche hat die egalitäre Dialektik bis in ihre letzten Auswirkungen durchdacht. Seine Diagnose ist erbarmungslos. Seit bald 2000 Jahren ist die europäische Welt krank, weil in ihr Wille zur Macht sowie ihre aristokratischen Triebe verdrängt wurden[227], genau seit jenem Tag, da das egalitäre Gift durch die Bahnen des christlichen Wahnsinns in den europäischen Körper eingedrungen ist. »Der Aristokratismus der Gesinnung wurde durch die Seelen-Gleichheits-Lüge am unterirdischsten untergraben (...). Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat«[228].

Seitdem schreitet die Menschheit unentwegt auf den Tod zu, auf das, was Nietzsche mit dem Ausdruck ›letzter Mensch‹ umschreibt. Dem christlichen Drachen sind nämlich andere Köpfe gewachsen, etwa »die *demokratische* Bewegung«, die dem gegenwärtigen Europa eine »*Herdentier-Moral*« verleiht[229]. Als Träger eines universalistischen, totalitäre Lehren begünstigenden Messianismus behauptet sich das Christentum anders als jene griechische Ethik, deren Zentralvorstellung die Ehre war. Die auf Sünde und Gnade beruhende Ethik wurde dagegen der europäischen Mentalität eingeimpft. Sie wird sich als der eigentliche Auslöser aller historischen ›Embolien‹ Europas erweisen. Als universalistischer (und daher zersetzender) Anschauungsträger kündigt das Christentum die Zerstörung der Völker durcheinander, d. h. einen ungeheuren ethnischen Brei an.

Gegen die so gesteuerte Zerstörung der Identität lehnt sich Saint-Exupéry folgendermaßen auf: »Ein jeder Baum härtet sich nur, soweit es in seinen Kräften steht, und vermischt nicht seine Wurzeln. Und so bewahrt er Wesen und Gestalt, denn das sind unschätzbare Güter, die man nicht verkümmern lassen darf«[230]. Diesen Gedanken variiert er anderenorts: »Denn eine Frau hat nur Anziehung für dich, wenn sie beständig und festgegründet ist, wenn ihr Leib nicht aus einem Mischteig hervorging (...); wenn sie nicht jenem Aufwasch der Völker entstammt, in dem sich alles vermengt hat und das einem im Sumpf zerschmolzenen Gletscher gleicht«[231]. Evola gibt zu erkennen, »daß die Kreuzung durchaus heterogener Rassen ihre schlimmsten Auswirkungen – von der Entartung und der physischen Zerrüttung abgesehen – in dem Zerrissensein und dem inneren Widerspruch hat, d. h. in der Störung der dem menschlichen Wesen innewohnenden Einheit«[232]. Ebenso wesentlich ist eine weitere Überlegung Evolas, wonach eine Rasse auch dann entarten kann, wenn ihre eigene innere Spannkraft

erschlafft. Übrig würden nur noch solche physischen Charakteristika bleiben, die »nichts anderes als Schalen, als bedeutungsleere Formen« sind[233]. In diesem Zusammenhang verweist Evola auf jene von Drieu de la Rochelle stammende Katalogisierung der ›Skandinavier in vitro‹. Gemeint sind damit Völker, die ihre physische Reinheit bewahrt haben, innerhalb derer allerdings nichts mehr von der »geistigen Spannkraft, dem inneren Stil und der ›nordischen Weltanschauung‹ durchschimmert, kurzum, von dieser inwendigen Rasse, die (außer der Vikinger- und Normannenzeit) noch bei Gustav Adolf existierte«[234].

Welcher Übermensch?

Auf seine Diagnose läßt Nietzsche therapeutische Überlegungen folgen. Seiner Meinung nach hängt die Regenerierung der Geschichte zunächst von der Beschleunigung des Entartungsprozesses ab, erst nach dessen Ablauf fordert er die Geburt des höheren Menschen, des Übermenschen. Die um das Übermenschliche artikulierte Alternative entspringt Nietzsches fester Überzeugung, daß »der Mensch noch unausgeschöpft für die größten Möglichkeiten« sei[235]. Zwar räumt Nietzsche ein: »Diese Vertierung des Menschen zum Zwergtier der gleichen Rechte und Ansprüche ist *möglich*, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen *Ekel* mehr als die übrigen Menschen – und vielleicht auch eine neue *Aufgabe!*«[236] Zielsetzung dieser Aufgabe ist die Überwindung des Menschen.

Das Muster des höheren Wesens findet Nietzsche zunächst im klassischen Griechenland[237]. Dennoch markiert Nietzsches Übermensch eine Entwicklung gegenüber dem Griechen, dem hervorragenden Menschenschlag im Altertum. »Durch das Mittel einer neuen über Europa herrschenden Kaste« wird ein »langer, furchtbarer eigener Wille« entstehen, »der sich über Jahrtausende hin Ziele setzen könnte«[238]. Nietzsches Übermenschprägung »konzipiert die Realität, *wie sie ist:* sie ist stark genug dazu, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist *sie selbst*«[239]. Vom Wesen aus ist Nietzsches Übermensch schöpferisch: »... die Starken, Mächtigen wollen *formen und nichts Fremdes mehr um sich haben!*«[240]. Daß Nietzsches Übermensch ein in

Mutation befindlicher Mensch sei, wurde vielfach behauptet. Die ersten Seiten von *Zarathustra* könnten in der Tat diese Annahme bekräftigen. Eigentlich kann aber nur das oberflächliche und zusammenhanglose Lesen von Nietzsches Werk zu solch einer Mißdeutung führen[241]. Wie Pierre Chassard zu Recht bemerkt, spricht Nietzsche (nach *Zarathustra*) immer weniger vom Übermenschen, um so mehr vom *höheren* (Menschen), den er »als Gegensatz zu den ›modernen Menschen‹, den ›braven Leuten‹, den Christen oder anderen Nihilisten« auffaßt; der »mit dem augenblicklich am meisten verbreiteten Typus: das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, der Christ«[242] kontrastiert. Aufgrund dessen unterstreicht Chassard, daß sich Nietzsches höherer Mensch lediglich im Vergleich zum ›gutmütigen‹ als übermenschlich erweist, d. h. einem Monstrum an Schwachsinn, das sich stets in eine Scheinwelt der Seligkeit flüchtet, statt sich mit der objektiven Realität auseinanderzusetzen«[243].

Daher begreifen wir, weshalb Nietzsche zu einem späteren Zeitpunkt geschrieben hat, es gehe nicht so sehr um den Übergang zu einer neuen Gattung als vielmehr zu einem neuen Typus; es geht darum, »welchen Typus Mensch man *züchten* soll, wollen soll als den höherwertigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren«[244]. Dem fügt er hinzu: »Dieser höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als *gewollt*«[245].

Wille, Charakterstärke, Strenge, absolute Selbstbeherrschung kennzeichnen diesen neuen Typus. Es gilt, »dem Menschen die Zukunft des Menschen als seinen Willen, als abhängig von einem Menschenwillen zu lehren«[246]. Mit dem Willensbegriff berühren wir das Substrat von Nietzsches Philosophie. »Meine Formel dafür lautet: Leben ist Wille zur Macht«[247]. Denn »Glück ist nicht das Ziel: sondern Machtgefühl, – eine ungeheure Kraft im Menschen und in der Menschheit will sich *ausgeben*, will schaffen; es ist eine fortwährende Kette von Explosionen, die keineswegs das Glück zum Ziel haben«[248].

Der Wille zur Macht ist folglich die treibende Kraft des Lebens, der Welt, der Menschen. Der Mensch strebt von Natur aus nach immer mehr Willen, daher nach immer mehr Macht und Herrschaft. Eine Einschränkung des Willens zur Macht kommt der Einschnürung des Lebens gleich; und somit einer Annäherung an den Tod. Aus diesem Grunde erklärt Nietzsche im *Antichrist:* »Ich nenne ein Tier, eine Gattung, ein Individuum verdorben, wenn es seine Instinkte verliert,

wenn es wählt, wenn es *vorzieht*, was ihm nachteilig ist (...). Das Leben selbst gilt mir als Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht:* wo der Wille zur Macht fehlt, gibt es Niedergang«[249]. Das Christentum stellt den Angriff *par excellence* auf den Willen zur Macht dar, weil es »einen *Todkrieg* gegen diesen *höheren* Typus Mensch gemacht (hat); es hat alle Grundinstinkte dieses Typus in Bann getan (...) Das Christentum hat die Partei alles (...) Mißratenen genommen, es hat ein Ideal aus dem *Widerspruch* gegen die Erhaltungs-Instinkte des starken Lebens gemacht (...), indem es die obersten Werte der Geistigkeit als sündhaft, als irreführend, als *Versuchungen empfinden lehrte*«[250].

Nietzsche weist auf die bereits sichtbaren Auswirkungen des Egalitarismus hin: »Alles, was den einzelnen über die Herde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht, heißt von nun an *böse*; die billige, bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das *Mittelmaß* der Begierden kommt zu moralischen Ehren (...); eine hohe und harte Vornehmheit und Selbstverantwortlichkeit beleidigt beinahe und erweckt Mißtrauen, ›das Lamm‹, noch mehr ›das Schaf‹ gewinnt an Achtung«[251].

Das einzig adäquate Werkzeug zur Hervorbringung dieser als Antidot gegen sämtliche abgeschwächten Triebe aufgefaßten Macht sieht Nietzsche in der Auslese. Mit der Auslese handelt es sich um »ein Mittel der ungeheuren Kraft-Aufspeicherung der Menschheit, so daß die Geschlechter auf der Arbeit ihrer Vorfahren fortbauen können – nicht nur äußerlich, sondern innerlich, organisch aus ihnen herauswachsend, *ins Stärkere* ...«[252].

Er definiert weiterhin den höheren Menschen als den »*einfachsten und zugleich vollsten*«[253]. Im selben Aphorismenband versteht er unter dem Begriff Genie das Streben nach »einem hohen Ziel und die Mittel dazu«[254]. Der höhere Mensch berauscht sich nicht mit Worten, er setzt vielmehr seine Ansichten in die Tat um. Nietzsches höherer Mensch verwaltet sein Schicksal. Den tragischen Lebensgesetzen entzieht er sich nicht: im Gegenteil, er fordert sie heraus. »Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*«[255]. Der höhere Mensch ist ebenfalls »der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens«[256]. Er vermag schließlich Mannigfaltigkeit und Ordnung in Einklang zu bringen: »Dies eben soll *Größe* heißen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können«[257].

Nietzsche sehnt somit das Aufkommen der Eugenik[258] herbei, weil sie zur Steigerung der menschlichen Werte beitragen könnte. Die »Bedingungen zur Hervorbringung einer *stärkeren Art*: das können wir jetzt begreifen und wissentlich *wollen:* wir können die Bedingungen schaffen, unter denen eine solche Erhöhung möglich ist«[259]. Die Eugenik, d. h. auch die Förderung der Auslese, die Förderung der Qualität. Sofern »die demokratische Bewegung nicht bloß als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt, als seine Vermittelmäßigung und Wert-Erniedrigung«, verlangt Nietzsche »Gesamt-Versuche von Zucht und Züchtigung (...), um damit jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ›Geschichte‹ hieß, ein Ende zu machen«[260]. In einem Vortrag über Erziehungsfragen erklärt er: »Denn ich wiederhole es, meine Freunde! – alle Bildung fängt mit dem Gegenteile alles dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit«[261]. Was ist in Saint-Exupérys Optik ausschlaggebend? Der Wert des Menschen. Der große Kaid hat sich nämlich dazu entschlossen, »den Erzengel zu wecken, der erstickt unter ihrem Unrat schläft«[262].

Der große Kaid läßt sich demnach über den Aufbau, die Selbstüberwindung und die Vollendung des Menschen aus. »Der Mensch baut sich wie ein Geäst in den Raum hinein«[263]. Im selben Zusammenhang äußert er: »Du suchst dem Leben einen Sinn zu geben, da doch sein Sinn vor allem darin besteht, daß du dich selber findest, nicht aber, daß du den elenden Frieden gewinnst, der mit dem Vergessen des Streites verbunden ist«[264]. Guillaumet hat den Tod überlebt, indem er ihm den ethischen Wert der Überwindung entgegensetzte. Denn die Überwindung bedingte seine Ehre vor seinen Verwandten. »Wenn meine Frau glaubt, daß ich lebe, dann glaubt sie, daß ich marschiere. Alle glauben an mich. Da wäre ich ein Schweinehund, wenn ich nicht marschierte«[265]. An der Schwelle des Todes, in der Selbstüberwindung wird die Wahrheit des Menschen geboren: »Der Einsatz galt der Geburt des Menschen in ihm, die vollendet war, als er den Kamm der Anden bezwang«[266], sagt Saint-Exupéry über Mermoz. Der Mensch erfährt also seine innere Vollendung, wenn er emporstrebt, wenn er über sich selbst hinauswächst. Den neuen Menschen legt Saint-Exupéry eine heroische Ethik vor, d. h. das freudige Sichergeben in die

Schwierigkeiten, die ebenso viele Bereicherungsstufen auf dem Weg zur Selbstüberwindung darstellen.

Alles, was Widerstand leistet, alles, was sich entgegensetzt, birgt das Geheimnis einer höheren Menschlichkeit. »Denn ich hasse die Leichtigkeit. Und der ist kein Mensch, der nicht widerstrebt«[267]. »Denn ich liebe nur, was widersteht. Der Baum und vor allem der Mensch zeichnen sich beide dadurch aus, daß sie widerstehen«[268]. Er schreibt ebenfalls: »Von Nutzen ist nur, was dir widersteht«[269]. Erst dann ist der niedere Mensch einer Entwicklung fähig: »Wenn dir etwas widerstrebt und dich peinigt, so laß es wachsen; es bedeutet, daß du Wurzeln schlägst und dich wandelst. Dein Leid bringt Segen, wenn es dir zur Geburt deiner selbst verhilft, denn keine Wahrheit offenbart sich dem Augenschein und läßt sich dadurch erlangen. Und die Wahrheiten, die man dir auf solche Weise darbietet, sind nur eine bequeme Lösung und gleichen Schlafmitteln«[270]. In der Tat: »Glaubst du, die Zeder hätte dadurch Gewinn, daß sie den Wind vermiede? Der Wind peinigt sie, aber er formt sie zugleich«[271]. Überhaupt: »Nur im Kampf findet der Mensch zu sich selber«[272].

Auf dem hinreißenden Weg zu seiner Selbstüberwindung nimmt (und erkennt) der Mensch – bei Saint-Exupéry – die Transzendenz eines Gottes an, der auf die Welt nach dem Tode verweist. Ebenfalls Transzendenz und Ewigkeit bei Evola; Zyklus der ewigen Wiederkehr bei Nietzsche.

Evolas differenzierter Mensch wird auch durch die Aussicht auf Selbst-Überwindung vorwärtsgetrieben. Diese Selbstüberwindung verlegt Evola in die Wurzeln des europäischen Geistes, weil »der abendländische Geist einen heroischen Zug aufweist, der nicht ganz vertilgt werden kann«[273]. Dem zu sich selbst kommenden Menschen empfiehlt Evola, daß er sich ebenfalls selbst erfährt[274]. In einer von ihm abgelehnten Gesellschaftsform wird der differenzierte Mensch allerdings das Prinzip ›apoliteia‹ anwenden müssen, d. h. »die unabänderliche innerliche Distanzierung von der modernen Gesellschaft und deren ›Werten‹; das ist auch die Weigerung, sich irgendwie geistig oder moralisch mit ihr zu verbinden«[275]. Für Evola kann die *gesamte* westliche Welt tatsächlich »keine höhere Idee« verkörpern, da ihre Zivilisation »auf der grundsätzlichen Verleugnung aller traditionellen Werte« beruht[276]. Im Rahmen der gegenwärtigen Struktur wird Evolas Mensch insbesondere um eine ›Aktivierung‹ seines inneren Lebens bemüht

sein, zumal er überzeugt ist, einer anderen Menschheit anzugehören, und nur noch die Wüste um sich sieht«[277]. Dieser Aspekt wird in Evolas Ausführungen vielfach hervorgehoben. Er stellt die Behauptung auf, »der differenzierte Mensch (könne) nicht zu einer ›Gesellschaft‹ gehören, die wie unsere informell ist und die sich nicht nur auf die Ebene des rein Materiellen, Ökonomischen, ›Physischen‹ herabließ, sondern auf gleicher Ebene weiterhin lebt und sich entwickelt, in rasendem Tempo und unter dem Zeichen des Absurden«[278]. In unserer verkommenen Gesellschaft muß dieser Menschentypus außerdem »ganz und gar über sich selbst verfügen können, und zwar bis zur äußersten Lebensgrenze«[279].

Hauptcharakteristikum des differenzierten Menschen ist *»die existentielle Dimension, d. h. die Dimension der Transzendenz, welche der gegenwärtig vorherrschende Menschentypus nicht aufweist«*[280]. In Evolas Betrachtung kann allein die existentielle Dimension jene »von Nietzsche bezüglich des Lebenssinns artikulierte Problemlösung konkretisieren, wonach dieser Sinn schon deshalb außerhalb des Lebens zu finden sei, weil das Leben seinen Sinn in sich selbst trage«[281]. Die Auseinandersetzung mit dem Transzendenzbegriff führt Evola zu der Behauptung, daß das Christentum so gut wie nichts mit den wirklich transzendenten Werten zu tun hat und außerdem eine Atmosphäre bzw. eine Richtlinie hervorruft, die sich kaum mit den dem Typus ›höherer Mensch‹ spezifischen Anlagen und Fähigkeiten vereinbaren läßt«[282]. An anderer Stelle verwirft er sogar sämtliche dem Christentum zugehörigen Begriffsvorstellungen, wie z. B. den alleinigen Gott des Theismus, das Moralgesetz mit den Sanktionen Paradies und Hölle, die beschränkte Auffassung einer von der Vorsehung bestimmten Ordnung sowie eines ›moralisch-rationalen‹ Weltfinalismus«[283]. Alle diese Elemente sind der »metaphysischen Lebensanschauung« fremd[284]. Evola setzt ihnen eine Weltanschauung entgegen, deren Wirklichkeitsauffassung die Kategorien von ›Gut‹ und ›Böse‹ nicht in Betracht zieht, dennoch einen metaphysischen (und nicht etwa naturalistischen oder pantheistischen) Grund aufzeigt[285]. Der differenzierte Mensch wird daher bemüht sein, zum Zentrum seiner selbst zu werden; er wird bemüht sein, »die höchste Identität mit sich selbst zu entdekken«[286]. Er wird schließlich bemüht sein, die Transzendenz zu verwirklichen, d. h. das ruhige Gefühl von einer Präsenz und einem unantastbaren Besitz, von etwas Höherem, Lebensübersteigendem innerhalb

des Lebens selbst«[287] wahrzunehmen. Sofern die Vorstellung eines alleinigen Gottes nicht mehr gültig ist, überwindet der differenzierte Mensch gleichzeitig die Ideen des Theismus und Atheismus. Seine neue Erhabenheit faßt Evola folgendermaßen zusammen: »Hierin besteht die Göttlichkeit, daß es Götter und keinen Gott gibt«[288].

Der differenzierte Mensch wird daher seiner existentiellen Herausforderung innerhalb einer verkommenen Gesellschaft gerecht werden. Übernehmen wird er »all das, was das Leben an Negation, Tragik, Schmerz, Problemen oder gar Sinnlosigkeit bietet«[289]. Der äußeren Verderbnis wird er seine Transzendenz entgegensetzen. Er wird sein Schicksal verwalten. *Amor fati*[290].

Nietzsches Standpunkt ist insofern übermenschlich, als er die Geburt eines neuen Menschen fordert, der sich vom debil-dekadenten, vom egalitären durch seine Lebens- und Machttriebe, seine auf Lebenssublimierung hinauslaufende Ethik vollkommen distanziert. Dieser Mensch verkündet den Tod Gottes (d. h. den Tod des christlichen Theismus), den Sinn des diesseitigen Lebens, den einzig im schöpferischen Akt des Menschen enthaltenen Verewigungswillen. Saint-Exupéry schafft die Voraussetzung für eine Selbstüberwindung des Menschen, die eigentlich einer Sublimierung des Menschen in einem nicht-christlichen Gott gleichkommt. Evola bezieht sich auf den Typus ›differenzierter Mensch‹, der einer existentiellen Herausforderung gerecht wird, der ebenfalls den Sinn des Lebens sowie der Lebenskräfte beteuert, diesem Sinn jedoch die höhere Dimension der Transzendenz zufügt.

In der Praxis ergänzen sich diese drei Anschauungen. Sie stimmen vollkommen überein, wenn sie eine Soziologie definieren, die das Recht der Besten gegen das Recht der meisten behaupten will. (Bei den ›Besten‹ handelt es sich keineswegs um einen Ausbund an Intelligenz oder an Muskelkraft, sondern vielmehr um den höheren Menschen, der Intelligenz und Charakter, Willen und Strenge vereint, der seine Größe, laut Evola, »nicht dem Menschen, sondern dem Prinzip, der Idee verdankt, in einer gewissen unabhängigen Unpersönlichkeit«[291]. Oder auch: das Recht des Geistes gegen das falsche Vorrecht des Geldes.

Ihre Theorie von der ›Übermenschlichkeit‹, der ›Selbst-Überwindung‹ oder der ›Differenzierung‹ führt zu einer Definition der organischen Staatsform, einer pyramidenförmigen Struktur, die von einer

zuoberst befindlichen aristokratischen Einheit regiert wird[292]. Nach Evolas Definition ist »der Staat dann organisch, wenn er einen *Mittelpunkt* besitzt, dieser Mittelpunkt eine Idee verkörpert, die seine einzelnen Bestandteile wirksam zu modellieren vermag; wenn jeder seiner im übrigen relativ selbständigen Teile eine Funktion erfüllt und mit dem Ganzen eng verknüpft wird«[293]. Der organische Staat zeichnet sich demnach durch eine geistig einheitliche elastische Struktur aus, im Gegensatz zu einer »Reihe von Elementen, zu einem Aggregat, wo Partikularismen sich auf recht zerfahrene Weise durchkreuzen«[294].

Diese organische Staatsform, die »sowohl *Einheit* als auch Vielheit«[295] erfordert, entspricht Saint-Exupérys Idealvorstellung einer auf Mannigfaltigkeit bedachten Einheit. »Wenn ich die Einheit ausdrücken will, mache ich sie vielgestaltig bis ins Unendliche«[296]. Damit werden sämtliche totalitären Lehren verworfen, weil ihre Bemühungen um eine Nivellierung der Individuen diese erdrückt, statt sie zu integrieren; nötig ist ›Synthese‹, die nicht Personen zermalmt, sondern Zusammenhänge herstellt, die nicht Veranlagungen vermischt, sondern unterschiedliche Fähigkeiten verbindet.

Welche Elite? Aufgrund welcher Kriterien?

Die Elite setzt sich aus Menschen zusammen, die innerlich den Zustand der vollkommenen Person realisiert haben. Dessen Überlegenheit manifestiert sich insbesondere in dem Vermögen, die sie würdigenden Werte zu bestimmen: »Die vornehme Art Mensch fühlt *sich* als wertbestimmend«[297], schreibt Nietzsche. Evola vertritt den Standpunkt, daß die freie Persönlichkeit, der Respekt »vor sich selbst, vor seiner eigenen Würde die Grundvoraussetzung zu jeglicher aristokratischen Überlegenheit darstellen«[298].

Auch Saint-Exupéry befaßt sich mit dem Wert des Menschen. Der wertvolle, der Elite angehörende Mensch kümmert sich recht wenig um die dem Glück zugrunde liegende Bedingung. Im Gegenteil: »(...) eine Menschensorte, die an Verfettung leidet, hat für mich keinen Wert. Ich stelle mir nicht die Frage, ob der Mensch glücklich« sein wird. »Meinen reichgewordenen Krämern, die das Gefühl ihrer Sicherheit aufbläht, ziehe ich den Nomaden vor, der ewig auf der Flucht ist und dem Winde nachjagt, denn der Mensch wird Tag für Tag schöner dadurch, daß er

einem so großzügigen Herrn dient«[299]. Dem fügt er hinzu: »Wenn man mich vor die Wahl stellte und ich erfahren sollte, daß Gott dem ersteren seine Größe versagt und sie nur dem letzteren gewährt, würde ich mein Volk in die Wüste hinausschicken«[300]. Saint-Exupéry beurteilt den Menschen aufgrund seines Wertes. Dieser Wert mag zu der Behauptung führen: »Die Bejahung der Todesgefahr ist Bejahung des Lebens. Und die Liebe der Gefahr ist die Liebe des Lebens«[301]. Ein Mensch der Elite ist nicht an sein Leben gebunden wie ein Geizhals an sein Geld. Ein Mensch der Elite räumt seinem Leben auch dann einen Sinn ein, wenn dieser Sinn ihm zu einem bestimmten Zeitpunkt auferlegt, davon abzusehen. In Saint-Exupérys Sicht kann ein Mensch der Elite nur verachtungsvoll auf die einem bescheidenen Glück frönenden Individuen herabblicken, »die ihr ganzes Leben in einer Herberge verweilen«, denn »sie haben sich selber verkommen lassen. Und es kümmert mich wenig, was aus ihnen wird und ob sie leben. Sie nennen es Glück, wenn sie auf ihren armseligen Vorräten verderben«[302].

Ein Mensch der Elite – für Nietzsche – »trachtet instinktiv nach seiner Burg und Heimlichkeit, wo er von der Menge, den vielen, den allermeisten *erlöst* ist«[303]. Denn gerade das »Pathos der Distanz«[304] zeichnet einen Menschen der Elite aus. Nachdem er das Christentum als »Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was *Höhe* hat«[305] hingestellt hat, versichert Nietzsche, daß alles Erhebende (etwa der Edelmut oder die Seelengröße) vielmehr in der Großherzigkeit wurzelt. Der Aristokrat ist freigiebig. »Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, daß sie sich *nicht* als Funktion (sei es des Königtums, sei es das Gemeinwesen), sondern als dessen *Sinn* und höchste Rechtfertigung fühlt«[306].

Evola stellt in diesem Zusammenhang fest: »Die Macht der Menge als die der einfachen rohen Masse ist an sich recht relativ, sofern selbst Horden ordentlich gelenkt werden wollen bzw. müssen«[307]. Qualität wird die Menge stets übertreffen. Wenn die Elite die Macht der Besten verkörpert, sind aber die heranzuziehenden Wertungskriterien genau zu bestimmen. In der Tat kann man ebensogut ein ›besserer Gangster‹ wie ein ›besserer Demagoge‹ oder ein ›besserer Technokrat‹ sein. Ein Mensch der Elite verdankt seine Überlegenheit in Wirklichkeit dem, was Evola als »Rasse des Geistes« bezeichnet, als die in dem Respekt vor sich selbst gründende innere Größe; und nicht unbedingt der »Genialität«[308]. Daß das Sich-Berufen auf ein Prinzip, eine Idee, eine

geistige ernährende Kraft im Grunde Größe und Überlegenheit eines Menschen der Elite gewährleistet, wurde bereits unterstrichen.

Evola übt übrigens Kritik an allen Auswüchsen der elitären Theorie, insbesondere an dem Bonapartismus und Machiavellismus. Was den ersten anbelangt, bezieht sich Evola auf die These R. Michels und J. Burnhams, die in *Sociologie du parti politique dans la démocratie moderne* bzw. in *Machiavellans* aufgestellt wurden. In dem Bonapartismus erkennt Evola die letzte Konsequenz der Demokratie, obwohl es sich zunächst um deren Antithese handelt. Tatsächlich erweist sich der Bonapartismus als »ein auf einer demokratischen Idee beruhender Despotismus, der sie zwar de facto verleugnet, ihr aber theoretisch zu ihrer Vollendung verhilft«[309].

Während die traditionelle Auffassung von Souveränität und Autorität »gerade jene *Distanz* erfordert, die bei Untergebenen Ehrfurcht, natürlichen Respekt (...), Redlichkeit (...) wachruft«, will der bonapartistische Chef dem Volk entstammen; er verkennt zweifelsohne, daß, je breiter die Basis ist, desto höher der Gipfel sich befinden muß[310]. Dies führt zu einer Widersinnigkeit, nämlich, daß hier »der Überlegene auf den Untergebenen angewiesen ist, um ein Selbstbewußtsein zu empfinden; und nicht umgekehrt, wie es sich gehört«[311]. Im Machiavellismus sind wir mit einer Theorie konfrontiert, die »ausschließlich auf politische *Klugheit* baut, auf gewisse persönliche Eigenschaften wie List und Gewalt«[312]. Hier herrscht absolute Verachtung des Menschen, totale Gleichgültigkeit, in den Untertanen die höchsten Fähigkeiten wachzurufen oder nicht. Der Machiavellismus berücksichtigt lediglich das Notwendige, er betrügt den einzelnen um sein qualitatives sowie geistiges Element, er beschränkt ihn auf »etwas Physisches, Materielles, er gründet die Vorherrschaft auf eine einfache Technik«[313]. Hierin treffen wir erneut auf jenen diktatorischen Totalitarismus, der Machiavellismus und demokratische Demagogie kombiniert und dieser Verbindung ›charismatische‹ Züge verleiht; außerdem bedient er sich »einer vollendet skrupellosen Technik, ab und zu sogar demagogischer Mittel, um die Macht zu festigen und die irrationalen Kräfte der Masse in den Griff zu bekommen«[314].

Evola übt schließlich Kritik an dem sogenannten Gesetz der zyklischen Elitenvertauschung, das Paretos Soziologie kennzeichnet. Wenn beide die Notwendigkeit einer Elite gleichermaßen hervorheben, mißt Evola denjenigen Werten, die die Elite ausmachen, eine große Bedeu-

tung bei, während Paretos System lediglich »die Vorgänge einer quasi mechanischen und gleichgültigen Gesellschaftsdynamik«[315] berücksichtigt. Evola fügt hinzu: »Nicht die Beständigkeit des abstrakten Elitenphänomens stellt für uns das relevante Grundelement dar, sondern vielmehr die dann einsetzende Wert- und Bedeutungsänderung, wenn eine Elite eine andere ablöst«[316].

Die Elite eines organischen Staates wird respektiert, weil sie ihre Autorität aus einer allgemein anerkannten Überlegenheit bezieht. Sie besitzt die Macht, weil sie die Würde besitzt, die Macht auszuüben. Sie unterjocht nicht die Gesellschaft durch Ausübung einer diktatorischen Macht, sie erhebt vielmehr die Gemeinschaft zu ihrem Ebenbild. Die Gemeinschaft schließt sich der Elite zur Verwirklichung der höchsten Werte an, zur größtmöglichen Verbesserung der Qualitäten der Menschen.

Welche Hierarchie?

In der hierarchischen Struktur sieht Nietzsche ein Element, das seit jeher dem menschlichen Emporstreben voranging. Er schreibt: »Jede Erhöhung des Typus ›Mensch‹ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt (...)«[317]. Nietzsche vertraut uns noch etwas an: das erste, was er in einem Menschen sucht, ist, »ob er überall Rang, Grad, Ordnung zwischen Mensch und Mensch sieht (...)«[318].

Dem widersinnigen Prinzip vom Gesetz der Menge stellt Evola das der *Hierarchie* entgegen, die nichts anderes als die strukturierte Verschiedenheit ist. Zahlreich sind aber diejenigen, die in der Hierarchie ein Mittel zur Unterwerfung sehen wollen. Die Vorspiegelung »falscher Tatsachen« hat nämlich den Eindruck aufkommen lassen, wonach Autorität und Hierarchie sich stets auf rohe Gewalt gestützt hätten. »Es ist Unsinn, zu behaupten, daß Vorherrschaft von jeher auf roher Gewalt, Zwang und Terror, daß Gehorsam von jeher nur auf Angst, Untertänigkeit oder auf Berechnung beruht hätte«[319]. Es ist vielmehr notwendig und richtig (Evola beruft sich hierbei auf Plato), »daß diejenigen, die ihren eigenen Meister nicht in sich selbst finden

können, ihn zumindest außerhalb finden, daß die Disziplin des Gehorsams zur Beherrschung ihrer selbst beiträgt; daß sie schließlich durch ihre Treue gegenüber denjenigen, die als Verkörperung einer Idee bzw. eines höheren Menschentypus anzusehen sind, ihrer besten Natur so treu wie möglich bleiben«[320]. Damit berühren wir einen entscheidenden Punkt: die Abhängigkeit und die sich daraus ergebenden Folgen. Es ergibt sich in der Tat die Frage, ob Hierarchisierung als Ursache für die Erniedrigung von Untergebenen in Betracht gezogen werden kann. Seiner Antwort schickt Evola folgende grundsätzliche Bemerkung voraus: »Es ist wichtig, daß Überlegenheit und Macht vereinigt sind, vorausgesetzt allerdings, daß Macht auf Überlegenheit gründet und nicht umgekehrt«[321]. Die hier angesprochene Überlegenheit bestimmen »allgemeingültige Eigenschaften«[322]. Aufgrund dessen kann Evola darlegen, daß »die so aufgefaßte Abhängigkeit keine Erniedrigung bedeutet, sondern eine Erhebung der *Person*, deren Begriff den dickköpfigen Verteidigern der ›ewigen Prinzipien‹ (...) ohnehin fremd bleibt«[323]. Daß Abhängigkeit erhebt, mag widerspruchsvoll erscheinen. Das ist es aber nicht, weil gerade »die Präsenz überlegener Menschen sich als einzig dazu fähig erweist, der Vielheit sowie den einzelnen Äußerungsformen materiellen Lebens einen Sinn und eine Rechtfertigung zu verleihen, die sie bislang vermißten«[324]. Evola versichert: »*Der Untergebene braucht den Überlegenen und nicht umgekehrt*«[325]. Plato schreibt: »Derjenige, der es nötig hat, geführt zu werden, klopft an die Tür dessen, der ihn führen kann«[326]. Diesen Gedanken setzt Evola folgendermaßen fort: »Und der Untergebene vermag sein Dasein erst dann in vollem Maße zu leben, wenn er fühlt, daß es in eine größere, mit einem Mittelpunkt versehene Ordnung integriert ist, wenn er stolz danach trachtet, als freier Mensch auf dem ihm angemessenen Posten zu dienen«[327]. Das derart formulierte Subordinationsverhältnis zeigt, daß die Hierarchisierung den Menschen in eine Struktur integriert, ihm eine Identität verleiht, welcher er durch das freie Walten seiner Fähigkeiten gerecht wird.

Daß fortschrittsorientierte soziale Voraussetzungen eine heilsame Wirkung auf das Lasterhafte ausüben würden, ist eine weitere Fehleinschätzung. Evola weist nämlich nachdrücklich auf den Umstand hin, daß »die geistigen Werte sowie die einzelnen Stufen menschlicher Vollkommenheit nicht unbedingt und direkt mit dem sozialwirtschaftlichen Aufschwung (bzw. einer Rezession) zusammenhängen«[328]. Im

Gegenteil: Erst das In-Betracht-Ziehen besagter Werte »kann uns an die Verwirklichung einer Ordnung der selbst auf materieller Ebene effektiven Gerechtigkeit heranbringen«[329]. Unter diesen Werten befinden sich u. a. »das Prinzip des Man-selbst-Seins, der uneigennützige Einsatz, die Liebe zur Disziplin, eine grundsätzlich heroische Einstellung«[330]. Sozialpolitische Reformen können daher erst ins Auge gefaßt und angewandt werden, wenn die Schaffung einer organischen Hierarchie Vorrang hat, einer Hierarchie nämlich, »wo ein jeder seinen eigenen Platz erkennen und schätzen kann (...), einen Platz, der mit seiner Natur übereinstimmt; wo ein jeder die Grenzen zu erfassen weiß, innerhalb derer er seine Fähigkeiten entwickeln, seinem Leben einen organischen Sinn verleihen, zu dessen Vollendung fortschreiten kann bzw. darf; wo ein jeder sowohl dem Ressentiment als auch dem widersinnigen sozialen Wettkampf fernsteht«[331]. Dem fügt Evola hinzu: »Ein Handwerker, der sich seiner Aufgaben gewissenhaft entledigt, ist zweifelsohne dem Staatsoberhaupt überlegen, das fehltritt und seiner Würde nicht gerecht wird«[332]. Im Rahmen des nach obigem Typus hierarchisierten organischen Staates prädominiert die Auffassung, daß die Arbeit den Menschen nicht anketten darf, ihn vielmehr ›ent-engagieren‹ muß, damit er sich nach Befriedigung existentieller Bedürfnisse würdigeren Tätigkeiten widmen kann«[333].

Gegen das Gesetz der Menge plädiert Saint-Exupéry ebenfalls für das Gleichgewicht der durch das Hierarchiegesetz regierten Weltordnung: ein Gesetz, das Verschiedenheit strukturiert, das die natürliche Urquelle darstellt, aus der Leben strömt. Er setzt sich für den Menschen gegen die Masse ein, stellt die Person als differenziertes, identifiziertes, hierarchisiertes, verantwortungsbewußtes Wesen dem Individuum entgegen als nivelliertem, verantwortungslosem, anonymem, dekadentem Wesen. Saint-Exupérys Humanismus ist hierin mit dem Evolas identisch. Saint-Exupéry verabsolutiert das Prinzip der Autorität und Hierarchisierung: »Denn nimm den Herrn des Reiches: Wenn er der unbedingte Gebieter ist, bejahst du ihn als eine naturgegebene Notwendigkeit; wenn du dich daher im festgebauten Palast meines Vaters vom Saal des Rates in den Saal der Ruhe begeben willst, so benutzest du diese Treppe und keine andere und öffnest diese Tür und keine andere – und wie solltest du bereuen, daß du keinen anderen Weg wähltest, da dir kein anderer in den Sinn kommt?«[334]. Denn nur einer, »der Herr ist, so wie die Mauer eine Mauer ist, und der keinerlei

Anlaß hätte, sich darüber zu freuen, da es sich dabei um etwas schlechthin Bestehendes handelt – er allein kann mit dir wie mit einem Gleichgesinnten sein Mahl einnehmen, dich befragen, dein Wissen bewundern und sich über deine Vorzüge freuen«[335].

Nach Saint-Exupérys Auffassung liegt die Hierarchie der Kultur zugrunde, weil sie das Leben bzw. die Lebenskräfte zusammenfaßt und lenkt: »Ich aber schaffe neue Kraftfelder (...) So widersetze ich mich ungerecht dem natürlichen Gefälle. Ich stelle die Rangordnung dort wieder her, wo die Menschen wie die Wasser zusammenflossen, sobald sie sich erst im Pfuhle vermischten. Ich spanne den Bogen. Aus der Ungerechtigkeit des Heute schaffe ich die Gerechtigkeit des Morgen«[336].

Die Hierarchie setzt letzten Endes die Ordnung gegen das Chaos durch, gegen jene Verschwendungs- und Verfallserscheinungen, welche – durch die verworrene Verflechtung aller Gegensätze – in die endgültige Entropie, in die Zerrüttung münden: »Ich weiß nur zu gut, daß das natürliche Gefälle die Macht sich verteilen und die Menschen einander gleich werden läßt. Ich aber herrsche und wähle aus. Ich weiß wohl, daß auch der Zederbaum über das Wirken der Zeit triumphiert, die ihn in Staub verwandeln sollte, und daß er von Jahr zu Jahr gegen eben die Kraft, die ihn niederzieht, den stolzen Tempel seines Blattwerks aufbaut. Ich bin das Leben und ich füge zusammen. Ich baue die Gletscher entgegen den Absichten der Wasserlachen. Wenig kümmert es mich, ob die Frösche über die Ungerechtigkeit quaken. Ich gebe dem Menschen wieder Waffen, auf daß er *sei*«[337]. Auch der Baum ist Ordnung, d. h. »die Einheit, die das Zusammenhanglose beherrscht«[338].

Die Hierarchievorstellung entspringt der fundamentalen Mannigfaltigkeit der Welt, dem selektiven Gesetz des Lebens. Saint-Exupéry verleiht ihr Gesetzeskraft und erklärt sie zur natürlichen Notwendigkeit. »Das Leben ist eines so wie der Drang zum Meere, und doch vervielfältigt es sich von Stufe zu Stufe und überträgt seine Macht von einem Wesen auf das andere wie von einer Sprosse auf die andere«[339]. Das Leben ist auch »Gefüge, Kraftlinie«[340]. Es ist auch Zwang. Deshalb fragt er: »Unterwirfst du nicht auch Kinder, die sich langweilen, deinem Zwange, der aus den Regeln eines Spieles besteht, nach dem du sie laufen siehst?«[341].

Ferner betont Saint-Exupéry mit besonderem Nachdruck, daß Hier-

archieverhältnisse keineswegs irgendwelche Entwertung oder irgendwelche entwürdigende Unterwerfung einbegreifen: »Und so wie du nicht aus Feigheit, Unterwürfigkeit und Niedertracht diesen Weg wählst, wie du ihn aus freiem Entschluß durchläufst, so liegt auch keine Unterwürfigkeit, Feigheit oder Niedertracht darin, wenn du dich der Autorität des Herrn des Reiches unterordnest, denn diese besteht nun einmal; sie ist der Willkür entzogen und gleichsam absolut«[342]. Hierarchie ist demnach weder Zwang noch Willkür. Sie läßt eine Struktur aufkommen, innerhalb derer die individuellen Fähigkeiten aufgewertet werden. Sie bewirkt eine gegenseitige Bereicherung.

Die Hierarchie ist legitim, vorausgesetzt allerdings, daß die Verbindung Überlegenheit/Macht keine Umkehrung erfährt. Saint-Exupérys Überlegungen stimmen vollkommen mit Evolas Standpunkt überein: »Will es aber der Zufall, daß du nach ihm der Erste im Reiche bist, und stellt die Macht, die er über dich besitzt, nicht den notwendigen Rahmen dar, beruht sie auf den Wechselfällen der Politik, ist sie das Ergebnis außergewöhnlicher und anfechtbarer Entscheidungen oder geht sie auf eine gewandte Ausnützung des Erfolges zurück, so wirst du ihn auf einmal beneiden. Denn man beneidet nur den, dessen Stelle man hätte einnehmen können«[343]. Wenn Macht aber in Überlegenheit gründet, ist die Hierarchie durchaus legitim: »Und welcher Stein eines Gebäudes wird es dem Schlußstein des Gewölbes verargen, daß er der Schlußstein ist? Und warum sollte der Schlußstein des Gewölbes irgendeinen der Steine verachten?«[344]. So erhebt der große Kaid diejenigen, denen er gebietet: »So kann ich kommen und am Tische des geringsten meiner Untertanen Platz nehmen. Und er trocknet den Tisch ab und setzt den Speisewärmer auf die Glut und strahlt vor Freude über meine Gegenwart«[345]. Denn das Ziel der Macht deckt sich mit dem Schöpfungsakt. Macht ist Opfer und Selbstverleugnung einbeziehende Dienstleistung. Demzufolge hat die Macht nicht nur die natürliche Leitung der äußeren Ordnung inne, sondern (und vor allem) die der inneren, d. h. sie ermuntert und harmoniert die Bemühungen der Menschen, sorgt dafür, daß die Kräfte rege werden, einander stimulieren und sich ergänzen. Diese Macht, »wenn sie ein Akt des Schöpfers ist und etwas erschafft, wenn sie gegen das natürliche Gefälle ankämpft, das darin besteht, daß sich die Baustoffe vermischen, daß die Gletscher in einem Pfuhl zerschmelzen (...), daß sich die Sprachen vermengen und daß sie verkümmern, daß die Mächte einander gleich

werden, daß sich die Anstrengungen ausgleichen und daß jeder Bau (...) in eine zusammenhanglose Summe auseinanderbricht – dann preise ich die Macht«[346]. Die egalitäre Demokratie verleugnet die Hierarchie. Deshalb ist sie unfähig und unwürdig, irgendeine Autorität zu legitimieren, zumal sie den Begriff Überlegenheit verhöhnt. »Wenn ich ihn nach seinem Felde frage, so tue ich es nicht in der niedrigen Absicht, ihn mir dadurch geneigt zu stimmen, daß ich seine Eitelkeit auf den Plan rufe – ich bin ja nicht auf seinen Beifall angewiesen – ich tue es, um mich zu unterrichten«[347].

Die Hierarchie ist schließlich der Verbindungsknoten, der die menschliche Interaktion auf der Grundlage des Respekts, der Achtung und der Brüderlichkeit gewährleistet. »Denn wenn ihr einem bestimmten Gebilde unterworfen seid, besteht zwischen euch eine Stufenordnung. Darin zeigt sich die Bedeutung, die dem einen für den anderen zukommt. Und ohne solch eine Stufenordnung gibt es auch keine Brüder. Ich habe immer dann sagen hören ›Mein Bruder‹, wenn irgendeine Abhängigkeit bestand«[348].

Achtes Kapitel

EINE MYSTIK DER FREUNDSCHAFT ODER DIE BRÜDERLICHKEIT DER EBENBÜRTIGEN

Der Begriff der Parität

Der geschichtliche Rückgriff zeigt zur Genüge, daß Gleichberechtigung lediglich zwischen Standesgenossen galt, d. h. zwischen Menschen, die dieselbe Personalisierungsstufe, denselben Grad an innerer Vollendung erreicht hatten. Evola berichtet uns, daß z. B. in Sparta »der Titel *homoioi* (›gleichberechtigt‹) sich ausschließlich auf die machtausübende Elite bezog. Im Unwürdigkeitsfall wurde er allerdings aberkannt. Eine ähnliche Vorstellung ist im römischen Altertum, bei nordischen Völkern, während der karolingischen Zeit und im römisch-deutschen Kaiserreich anzutreffen. Auch im alten England war der Peertitel bekanntlich den Lords vorbehalten«[349]. Nietzsche seinerseits hebt den Umstand hervor, daß das Altertum die Freundschaft als höchstes Gefühl bewertet[350]. Wir kennen die Geschichte von jenem

mazedonischen König, der von einem »weltverachtenden Philosophen« enttäuscht worden war und dessen Menschlichkeit noch höher geehrt hätte, wenn die Freundschaft in ihm seinen Stolz übertroffen hätte; er hatte sich gegenüber dem Aristokraten insofern herabgesetzt, als »er zeigte, daß er eines der beiden höchsten Gefühle nicht kennt – und zwar das höhere nicht!«[351]. Nietzsche fügt hinzu, daß »das Altertum (...) die Freundschaft tief und stark ausgelebt, ausgedacht und fast mit sich ins Grab gelegt« hat[352]. Freundschaft ist nichts anderes als Selbstlosigkeit par excellence, also Solidarität. »Alle großen Tüchtigkeiten der antiken Menschen hatten darin ihren Halt, daß *Mann neben Mann* stand«[353].

Hochachtung speichert Freundschaft auf

Sofern sie eine unablässige Bemühung um Disponibilität verkörpert, zwingt Freundschaft dazu, sich für die oder den zum Freund Auserwählten zu überbieten. Dies bewegt Nietzsche zu dem Ausspruch, daß man den Freund, dessen Hoffnungen man nicht befriedigen kann, sich lieber zum Feinde wünsche[354]. Innerhalb der egalitären Welt dagegen kann Freundschaft nicht mehr als selektives Gefühl aufgefaßt werden, weil von vornherein jeder jedem gleich ist. Sie wird vielmehr auf eine Wechselfunktion herabgesetzt. Evola bewertet die auf Promiskuität gründende Normierung der Freundschaft sowie deren Erhebung zur universalen Obliegenheit als Zumutung[355]. Nietzsches Freundschaftsbegriff schließt auch jegliche Verwechslung bzw. Verworrenheit aus. Denn »Freundschaft entsteht, wenn man den anderen sehr achtet, und zwar mehr als sich selbst, wenn man ihn ebenfalls liebt, jedoch nicht so sehr als sich, und wenn man endlich zur Erleichterung des Verkehrs den zarten *Anstrich* und Flaum der Intimität hinzuzutun versteht, zugleich aber sich der wirklichen und eigentlichen Intimität und der Verwechslung von Ich und Du weislich enthält«[356]. Hierin erfährt die ›gute Freundschaft‹ eine adäquate Begriffsbestimmung.

Hochachtung speichert sozusagen Freundschaft auf, Hochachtung ist aber auch ein *Vorzug:* Ich liebe, weil ich schätze; ich schätze, weil ich vorziehe. Daher erweist sich Freundschaft als Auswahl bzw. Selektion: Der Freund, der Bruder sind Auserwählte. Freundschaft mag auch den Charakter einer Eroberung annehmen, die zwar in der Leidenschaft

einsetzt, die sich aber nur in der Ewigkeit, der Einsamkeit und der Stille vollzieht. Und allein wer zu verachten vermag, ist der Freundschaft fähig, sonst wird er nur zu hassen vermögen.

Eine schätzende Freundschaft ist gleichzeitig eine respektierende. Wenn sie Verehrung des anderen, des Gegenüber ist, schließt sie die Selbstaufgabe ein. Erst dann erweist sie sich aufgrund dieser Erhebung als Bereicherung. »Ich lehre euch den Freund, in dem die Welt fertig dasteht, eine Schale des Guten – den schaffenden Freund, der immer eine fertige Welt zu verschenken hat«, verkündet Zarathustra[357].

Wie sollen aber Lieben, Schätzung, Hochachtung, wie sollen Bereicherung und Erhebung in einer Welt zustande kommen, die die Unterschiede aufhob, die kollektive Anonymität einführte, die Auswahl- und Vorzugskriterien auflöste und daher die Ehrbarkeit zerstörte?[358]. Hat die egalitäre Welt, Schöpferin des beliebig austauschbaren und modifizierbaren ›Partners‹, auch noch den Freund zugrunde gerichtet? Was die christliche Liebe, eine eher auf Leid und Mitleid als auf Freude und Achtung beruhende, anbelangt, kann sie sich als nichts anderes denn als tausendjährige Absurdität erweisen: Der vollendete Archetypus egalitärer Liebe erlegt einem auf, die ganze Welt anonym zu ›lieben‹[359]. Das ist eine Verunglimpfung der menschlichen Würde. Evola bemerkt in diesem Zusammenhang, daß der Gegensatz zwischen der auf Liebe, Erlösung, Demut, mystischem Humanitarismus beruhenden reinen christlichen Moral einerseits und den ethisch-politischen Werten der Gerechtigkeit, der Ehre andererseits schon deshalb nicht zu verschleiern ist, weil es sich um die Gesetze einer Geistigkeit handelt, welche, statt die Macht zu widerlegen, sie vielmehr als deren naturgemäßes Attribut beinhaltet«[360]. In einem organischen Staat verkörpert die Freundschaft in der Tat zwischenmenschliche Beziehungen, die die Würde in den Vordergrund rücken. Die Achtung vor dem anderen setzt die Achtung vor sich selbst voraus; ferner bedeutet Großmut kein billiges flüchtiges Bewegtsein.

Zarathustra verkündet weiterhin: »Nicht den Nächsten lehre ich euch, sondern den Freund«[361]. Alle und ein jeder können dieser Nächste sein. Der Nächste ist namenlos; dagegen besitzt der Freund eine Identität: er ist eine Person. Saint-Exupérys Brüderlichkeitsmystik und Nietzsches Freundschaftsallegorie münden ineinander, da sie auf demselben hochgepriesenen Prinzip der Ungleichheit gründen: »Auf die Gefahr hin, dir ein Ärgernis zu geben, werde ich dir sagen,

daß die Voraussetzung deiner Brüderlichkeit nicht deine Gleichheit ist (...) denn die Brüderlichkeit ist weder das Recht zur Duzbrüderschaft noch das Recht zur Kränkung. Und ich sage, daß deine Brüderlichkeit Lohn deiner Rangordnung (...) ist«, denn »wenn sie wie Kügelchen aneinanderstoßen und sich vermischen – wo siehst du dann ihre Brüderlichkeit? (...) Ich will wissen, wer du bist und wo du bist, wenn ich dich lieben soll«[362].

Die Freundschaft, die Aristokratie und die Freiheit

Saint-Exupérys Brüderlichkeit ist ebenso wie Evolas und Nietzsches Freundschaftsidee insofern aristokratisch, als sie einer Entsagung fähig ist; sie geißelt jegliche Demütigung; sie bleibt frei und ihrer selbst mächtig: »Denn man darf die Liebe nicht mit der Knechtschaft des Herzens verwechseln. Liebe, die betet, ist schön, aber Liebe, die fleht, ist Lakaienliebe«[363].

So aufgefaßt ist Freundschaft eine Gunstbezeigung, die demjenigen gilt, den man geschätzt, anerkannt, von der Masse losgelöst hat: »Und so ist die Freundschaft eine Gunstbezeigung. Ich verachte aber alle Rechenkunst und nenne den Menschen meinen Freund, den ich in meinem Gegenüber entdeckt habe – den Menschen, der vielleicht verborgen in einer Schlacke schläft, sich aber vor meinen Augen herauszulösen beginnt: denn er hat mich erkannt und lächelt mir zu (...)«[364].

Zarathustra verkündet, daß Freundschaft auf Großmut und Rechtschaffenheit gründet: »Will man einen Freund haben, so muß man auch für ihn Krieg führen wollen (...)«[365]. Diesen Standpunkt bekräftigt er einige Zeilen weiter folgendermaßen: »Oh über eure Armut, ihr Männer, und euren Geiz der Seele! Wie viel ihr dem Freunde gebt, das will ich noch meinem Feinde geben, und will auch nicht ärmer damit geworden sein. Es gibt Kameradschaft: möge es Freundschaft geben!«[366].

Freundschaft stellt ebenfalls die höchste Freiheitsstufe dar, sofern Wertschätzung Versklavung und Lasten von vornherein ausschließt: »Du aber verwandelst alsbald den Menschen, den du liebst oder der dich liebt, in deinen Sklaven, und wenn er nicht die Lasten der Versklavung auf sich nimmt, verdammst du ihn«[367].

Hierbei handelt es sich um ein Abhängigkeitsverhältnis, das Freundschaft entfremdet. Einen Freund besitzt man nicht. Nietzsche empfiehlt sogar in Anbetracht dessen, daß ein Freund sich mehr zu einem anderen hingezogen fühlt als zu uns selbst, ihm aus dieser plagenden Lage zu helfen, ihm dadurch die Wahl zu erleichtern »und ihn von uns *fortbeleidigen*«[368]. Freundschaft heißt Würde, sofern sie jeglichem Gewinn- oder Profitgedanken fremd ist. Als niederträchtig und gemein erweist sich jeder Versuch, sich einen Freund zu sichern. Freundschaft setzt sich über Sicherheitsüberlegungen hinweg, sie ist ein Engagement und daher ein Risiko. »Geld anvertrauen«, ohne daß man »einen Diebstahl des Geldes zu befürchten hätte – und dann besteht die Freundschaft aus der Treue, wie sie von Bediensteten gefordert wird« oder wenn man den Freund um einen Gefallen bittet, »dann ist die Freundschaft nur ein Vorteil, den man aus den Menschen herausholt (...)« versichert uns Saint-Exupéry[369].

Wenn Freundschaft Gunstbezeigung ist, bedeutet sie gleichzeitig Gerechtigkeit; wenn sie einen Austausch darstellt, läßt sie Innigkeit aufkommen; wenn sie auf Wertschätzung hinausläuft, bedeutet sie auch Treue. Wir begreifen daher um so besser den Ausspruch des großen Kaid: »Ich erkenne die Freundschaft daran, daß sie sich nicht enttäuschen läßt, und ich erkenne die wahre Liebe daran, daß sie nicht gekränkt werden kann«[370].

Religionsgeschichte

Alain de Benoist

Der Konflikt der antiken Kultur mit dem Urchristentum

Im »Antichrist« zögert Nietzsche nicht zu sagen, »das Christentum habe uns um die Ernte der antiken Kultur gebracht[1]«. Er führt diese Behauptung folgendermaßen aus: »Das, was *aere perennius* dastand, das *Imperium Romanum*, die großartigste Organisationsform unter schwierigen Bedingungen, die bisher erreicht worden ist, im Vergleich zu der alles Vorher, alles Nachher Stückwerk, Stümperei, Dilettantismus ist – jene heiligen Anarchisten haben sich in ›Frömmigkeit‹ daran gemacht, ›die Welt‹, das heißt das *Imperium Romanum*, zu zerstören, bis kein Stein mehr auf dem anderen blieb – bis selbst Germanen und andere Rüpel darüber Herr werden konnten . . . Das Christentum war der Vampir des *Imperium Romanum* – es hat die ungeheure Tat der Römer, den Boden für eine große Kultur zu gewinnen, die Zeit hat, über Nacht ungetan gemacht. Versteht man es immer noch nicht? Das *Imperium Romanum*, das wir kennen, das uns die Geschichte der römischen Provinz immer besser lehrt, dies bewunderungswürdigste Kunstwerk des großen Stils, war ein Anfang; sein Bau war berechnet, sich mit Jahrtausenden zu beweisen – es ist bis heute nie so gebaut, nie auch so geträumt worden, in gleichem Maße *sub specie aeterni* zu bauen. Diese Organisation war fest genug, schlechte Kaiser auszuhalten: der Zufall von Personen darf nichts in solchen Dingen zu tun haben – erstes Prinzip aller großen Architekturen. Aber sie war nicht fest genug gegen die korrupteste Art aller Korruptionen, gegen die Christen . . . Dies heimliche Gewürm, das sich in Nacht, Nebel und Zweideutigkeit an alle einzelnen heranschlich und jedem einzelnen den Ernst für wahre Dinge, den Instinkt überhaupt für Realitäten aussog, diese feige, feministische und zuckersüße Bande hat Schritt für Schritt die ›Seelen‹ diesem ungeheuren Bau entfremdet – jene wertvollen, jene männlich-vornehmen Naturen, die in der Sache Roms ihre eigene Sache, ihren eigenen Ernst, ihren eigenen Stolz empfanden. Diese Mucker-Schleicherei, die Konventikel-Heimlichkeit, düstere Begriffe wie Hölle, wie Opfer des Unschuldigen, wie *unio mystica* im Bluttrinken, vor allem das langsam aufgeschürte Feuer der Rache, der Tschan-

dala-Rache – das wurde Herr über Rom, dieselbe Art von Religion, gegen die in ihrer Präexistenz-Form schon Epikur Krieg geführt hatte. Man lese Luther, um zu begreifen, was Epikur bekämpft hat, nicht das Heidentum, sondern ›das Christentum‹, will sagen die Verderbnis der Seelen durch den Schuld-, durch den Straf- und Unsterblichkeitsbegriff. – Er bekämpfte die unterirdischen Kulte, das ganze latente Christentum – die Unsterblichkeit zu leugnen, war damals schon eine wirkliche Erlösung . . .«[2]

In seinem Bericht über die Perserkriege erkennt Herodot den Sieg der griechischen Stadtstaaten über das mächtige persische Reich der ›intellektuellen Überlegenheit‹ seiner Landsleute zu. Hätte er ihren Untergang mit ihrer Unterlegenheit erklärt? Die Frage, warum Kulturen verschwinden und Reiche zusammenfallen, hat Historiker und Philosophen immer schon in Verlegenheit gebracht. 1441 sprach Leonardo Bruni von einer *vacillatio* (einem Schwanken) des Römischen Reiches; sein Gegenredner Flavio Biondo zog den Ausdruck *inclinatio* vor (worin sich für den Menschen der Renaissance das Aufgeben der alten Traditionen ausdrückte). Hierin bestand im Grunde schon die ganze Debatte: Hat man das Reich gestürzt, oder ist es von selbst gefallen? Für Spengler sind die zyklischen Veränderungen in der Geschichte die Auswirkung einer Fatalität. Die identifizierbaren Gründe des Niederganges sind nur sekundäre Gründe: sie akzentuieren, sie beschleunigen einen Prozeß; dieser Prozeß muß schon im Gange sein, damit sie zum Tragen kommen. Aber man kann auch den Standpunkt vertreten, daß keine innere Notwendigkeit den Kulturen ein Ende setzt: wenn sie sterben, heißt das, daß man sie tötet. Die Meinung von André Piganiol ist bekannt: »Die römische Kultur ist keines natürlichen Todes gestorben. Man hat sie gemordet.«[3] Hier gehört die ganze Verantwortung den ›Mördern‹. Man kann jedoch einräumen, daß nur schon geschwächte Strukturen, die ohne Energie sind, sich den Schlägen aussetzen, dem Feind, der ihnen auflauert. Voltaire, der als einer der ersten nach Machiavelli von den geschichtlichen Zyklen sprach, sagte, daß das Römische Reich einfach gefallen sei, »weil es existiert hat, da alles ja ein Ende haben muß«.[4]

Wir werden hier nicht untersuchen, ob der Fall Roms unabwendbar war oder nicht, noch wollen wir alle Faktoren, die dazu beitrugen, aufzeigen; vielmehr wollen wir herausfinden, welche Verantwortung an diesem Fall das aufkommende Christentum trägt.

Wie wir wissen, stellte der Engländer Edward Gibbon (1737-1794) als erster in den Kapiteln XV und XVI seiner »History of the Decline and Fall of the Roman Empire«, deren sechs dicke Bände zwischen 1776 und 1788 erschienen, diese Verantwortung fest[5]. Vor ihm hatte Löwenklav 1576 die Verteidigung des Kaisers Julian ergriffen, dessen Talent, Mäßigung und Großmut er lobte, womit er eine Bresche in jene Doktrin schlug, nach der die christlichen Kaiser allein durch ihr Glaubensprivileg den heidnischen Kaisern überlegen gewesen wären. Kurze Zeit später hatte der Rechtsgelehrte und Diplomat Grotius (1583–1645) die These von Erasmus über den germanischen Ursprung der spätlateinischen Aristokratien wiederaufgenommen. Montesquieu schließlich hatte 1743 den Niedergang und Fall Roms verschiedenen Faktoren zugeschrieben, wie dem Erlöschen alter Adelslinien, dem Rückgang des Bürgersinns, dem Degenerieren der Institutionen, dem Zusammenspiel der Verwaltungsmacht und der Kaufmannsvermögen, der hohen Geburtenrate des ausländischen Bevölkerungsanteils, der zweifelhaften Loyalität der Legionen etc. Gibbon, der über bessere Quellen als seine Vorgänger verfügte, nahm diese verschiedenen Elemente wieder auf, um eine ›Geschichte ohne Vorurteile‹ zu schreiben. Seine ironisch gefärbten Schlüsse, die an Pascal erinnern, bleiben heute noch im wesentlichen gültig.

Im 19. Jahrhundert nahm Otto Seeck[7] eine der Ideen Montesquieus wieder auf ebenso wie gewisse Betrachtungen, die Burckhardt in seiner »Konstantinischen Ära« (1852–1853)[6] angestellt und die auch Taine schon ausgedrückt hatte; er legte den Akzent auf den biologischen und demographischen Faktor: das Verschwinden der Eliten (Ausrottung der Besten), das von einer Vergreisung der Institutionen und der wachsenden Bedeutung der Plebs und der Sklavenmenge begleitet wurde, die die erste Kundschaft der christlichen Prediger darstellen. Diese These wurde von M. P. Nilson[8] wiederaufgenommen, nachdem sie von Tenney Frank bestätigt worden war, der etwa 13900 alte Grabinschriften untersucht hatte und daraus schloß, daß schon ab dem zweiten Jahrhundert 90 Prozent der römischen Bevölkerung ausländischer Herkunft waren.[9].

Renan nahm in »Marc Aurel« (1895) einen von Nietzsches Sätzen wieder auf: »Während des dritten Jahrhunderts saugt das Christentum die antike Gesellschaft wie ein Vampir aus.«[10] Er fügt folgenden Satz hinzu, der heute auf ein vielfaches Echo stößt: »Indem die Kirche im

dritten Jahrhundert das allgemeine Leben an sich reißt, schwächt sie aufs äußerste die zivile Gesellschaft, trinkt ihr Blut und entleert sie. Die kleinen Gesellschaften haben die große Gesellschaft getötet.«[11] 1901 ließ Georges Sorel (1847–1922) einen Essay über den Ruin der antiken Welt[12] erscheinen. »Das Wirken der christlichen Ideologie«, so versichert er, »hat die Struktur der antiken Welt wie eine mechanische Kraft zerstört, die von außen arbeitete. Weit entfernt, davon sagen zu können, die neue Religion habe dem gealterten Organismus neue Lebenskraft eingeflößt, könnte man erklären, daß sie ihn seiner Vitalität beraubt hat. Sie hat die Bande zerschnitten, die zwischen Geist und sozialem Leben bestanden; sie hat überall die Samen des Quietismus gesät, der Verzweiflung und des Todes.«

Michail Rostovtzeff[13] widersetzte sich seinerseits gewissen Punkten von Seeck wie auch im übrigen von Max Weber[14] und stellte folgende wesentliche Frage: »Ist es möglich, eine hohe Kultur auf die niederen Klassen auszudehnen, ohne dadurch ihr Niveau herabzusetzen, ohne dadurch ihren Wert derart zu verwässern, daß sie verschwindet? Fällt nicht jede Kultur, sobald sie beginnt in die Massen zu dringen, der Dekadenz anheim?« Ortega y Gasset sollte ihm darauf im »Aufstand der Massen«[15] antworten: »Die Geschichte des Römischen Reiches ist . . . die Geschichte des Aufstandes und der Herrschaft jener Massen, die die führenden Minderheiten in sich aufnehmen und auslöschen und sich an ihre Stelle setzen.«

Das Christentum, in seinem Ursprung und seinen wesentlichen Zügen eine orientalische Religion, ist in das antike Europa fast unbemerkt eingedrungen. Das Römische Reich, von Natur aus tolerant, hat ihm lange keine Beachtung geschenkt. Im »Leben der Cäsaren« von Sueton liest man im Zusammenhang mit einer Tat des Claudius: »Er vertrieb die Juden aus Rom, die sich aus Anlaß eines gewissen Chrestos in dauerndem Aufruhr befanden.« Die griechisch-lateinische Welt blieb zuerst insgesamt dem Predigertum verschlossen. Das Lob der Schwäche, der Armut, des »Wahnsinns« erschien ihr als unsinnig. Die ersten Zentren der christlichen Propaganda bildeten sich deshalb in Antiochia, Ephesus, Thessaloniki und in Korinth. In diesen großen Städten, wo Sklaven, Handwerker und Eingewanderte im ständigen Verkehr mit den Kaufleuten lebten, wo alles zu verkaufen und zu kaufen war, wo die Prediger und die Schwärmer in immer größerer

Zahl um die Gunst der brodelnden, buntgescheckten Menge buhlten, fanden die ersten Apostel ein aufnahmebereites Terrain.

A. Chausse, ehemaliger Professor an der Fakultät für protestantische Theologie in Straßburg, schreibt: »Nicht nur aus weiser Missionarspolitik heraus führten die Apostel also das Evangelium an den Wegkreuzungen der Völker ein, sondern deshalb, weil die neue Religion in den neuen Milieus günstiger aufgenommen wurde als von den alten Volksstämmen, die an ihrer Vergangenheit und an ihrer Heimat hingen. Die echten Griechen sollten lange Zeit dem Christentum gegenüber fremd und feindlich bleiben. Die Athener hatten Paulus mit ironischer Gleichgültigkeit aufgenommen: ›Wir werden dich bei Gelegenheit anhören!‹ Und es sollte lange Jahre währen, bis die alten Römer ihre aristokratische Verachtung zugunsten des ›abscheulichen Aberglaubens‹ revidieren sollten. Die erste römische Kirche war so wenig lateinisch, wie man sich nur denken kann. Man sprach dort kaum Griechisch. Aber die Syrier, die Asiaten und die ganze Masse der *Graeculi*, die ohne eigene Gemeinschaftstraditionen waren, empfingen die christliche Botschaft mit Begeisterung.«[16]

J. B. S. Haldane, der den Fanatismus zu den »vier einzigen wirklich wichtigen Erfindungen zwischen 3000 vor unserer Zeit und dem Jahr 1400« zählte[17], schrieb die Verantwortung dafür dem jüdisch-christlichen Glauben zu. Jahwe, Gott der arabischen Wüsten, ist ein einsamer und eifersüchtiger, ein ausschließlicher und grausamer Gott. Er predigt die Intoleranz und den Haß. »Muß ich nicht die hassen, Herr, die dich hassen? Ich hasse sie durch und durch, sie sind mir zu Feinden geworden.«[18] Jeremias fleht: »Vergilt ihnen, Herr, wie sie verdient haben ... Vertilge sie unter dem Himmel des Herrn[19]. Ach Gott, wolltest du doch die Gottlosen töten[20]. Und vernichte meine Feinde um deiner Güte willen[21].« Die Weisheit, die das unendlich Gute personifiziert, droht: »Ich will auch lachen bei eurem Unglück und euer spotten, wenn da kommt, was ihr fürchtet.«[22] Die Bücher Moses' deuten das Schicksal an, das man den ›Götzenanbetern‹ bereiten soll: »Wenn dein Bruder, Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn, deine Tochter, die Frau, die in deinem Schoße ruht, oder der Freund, der dir so lieb ist wie dein Leben, versucht, dich zu verführen, und zu dir spricht: Laß uns hingehen und anderen Göttern dienen ... sollst du ihn zum Tode bringen. Deine Hand soll die erste wider ihn sein, ihn zu töten, und danach die Hand des ganzen Volkes ... Wenn du von

irgendeiner Stadt, die dir der Herr, dein Gott, gegeben hat, darin zu wohnen, sagen hörst: Laß uns hingehen und anderen Göttern dienen ... wenn solch ein Greuel wirklich unter euch geschehen ist, so sollst du alle Bürger dieser Stadt erschlagen mit der Schärfe des Schwertes und an ihr den Bann vollstrecken, an allem, was darin ist, auch an ihrem Vieh, mit der Schärfe des Schwertes. Sodann wirst du mitten auf dem Platz ihre ganze Habe zusammenbringen und die Stadt mit dieser ganzen Habe in Flammen aufgehen lassen zur Ehre Jahwes: sie soll für immer ein Trümmerhaufen sein, auf dem man nichts mehr bauen soll ... Also wird dich Jahwe mit Gütern segnen.«[23]

Im Evangelium erklärt Jesus im Augenblick, da man ihn gefangennimmt: »Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen.«[24] Aber vorher hatte er versichert: »Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Frieden zu bringen auf die Erde. Ich bin gekommen, das große Feuer auf Erden zu entzünden. Denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, die Tochter wider ihre Mutter, die Schwiegertochter wider ihre Schwiegermutter; und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen sein.«[25] Er hat auch jenen Satz ausgesprochen, der das Schlagwort aller Totalitarismen ist: »Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich.«[26]

Die Frühkirche hat sich strikt an diese Weisungen gehalten. Ungläubige und Heiden sind in den Augen der Apostel Untermenschen. Petrus vergleicht sie mit »unvernünftigen Tieren, die von der Natur dazu geboren sind, daß sie gefangen und geschlachtet werden«[27]. Hieronymus rät dem bekehrten Christen, den Körper seiner Mutter mit Füßen zu treten, wenn diese versuchen sollte, ihn jemals daran zu hindern, sie zu verlassen, um der Lehre Christi zu folgen. 345 erhebt Firmicus Maternus das Massaker zur Pflicht: »Das Gesetz verbietet es, Hochheilige Kaiser, weder dem Sohn noch dem Bruder zu vergeben. Es nötigt einem auf, die geliebte Frau zu bestrafen und ihr den blanken Stahl in den Leib zu stoßen. Es zwingt einem die Waffen auf und befiehlt, sie auch gegen die besten Freunde zu richten ...«

In der Folgezeit ist die evangelische Praxis der Nächstenliebe dem Glauben an die Mysterien und die Dogmen streng untergeordnet. Europs wird durch Feuer und Schwert zum Evangelium bekehrt. Die Ketzer, die Schismatiker, die Freidenker und die Heiden werden in Wiederholung der Geste des Pontius Pilatus dem weltlichen Arm des Gesetzes überantwortet, gefoltert und getötet. Die Denunzierung wird

mit dem Geschenk der Güter der Opfer und ihrer Familien belohnt. Die »Feinde Gottes«, hatte Paulus geschrieben, »sind des Todes würdig«[28]. Thomas von Aquin setzt hinzu: »Der Ketzer soll verbrannt werden.« Eine Lateransynode beschließt sogar: »Diejenigen, die Ketzer töten, sind keine Menschenmörder (*Homicidas non esse qui heretici trucidant)*. « In der Bulle *Ad exstirpenda* erlaubt die Kirche die Folter. Und 1864 proklamiert Papst Pius IX. noch in dem *Syllabus*: »Verflucht sei, der sagt: die Kirche dürfe nicht Macht anwenden; sie besitze keine mittelbare oder unmittelbare weltliche Macht.«[29]

Voltaire, der des Zählens kundig war, hat die Summe der Opfer der religiösen Intoleranz seit den Anfängen des Christentums bis zu seiner Zeit ausgerechnet. Unter Berücksichtigung der Übertreibungen und nach Ausmerzen der zweifelhaften Fälle war er auf eine Gesamtsahl von 9 718 000 Menschen gekommen, die so das Leben *ad majorem Dei gloriam* verloren hatten. Demgegenüber erscheint die Anzahl der Christen, die in Rom unter dem Zeichen des Palmzweiges (dem Symbol des Martyriums und der Wiederauferstehung im Urchristentum) starben, sehr gering.

»Gibbon meint feststellen zu können«, schreibt Louis Rougier, »daß die Anzahl der Märtyrer im gesamten römischen Gebiet im Zeitraum von drei Jahrhunderten nicht jene der allein unter einer Regierung und in der alleinigen Provinz der Niederlande hingerichteten Protestanten erreicht hat, wo nach Grotius mehr als einhunderttausend Untertanen von Karl V. durch Henkershand starben. So mutmaßlich diese Rechnungen auch immer bleiben, so kann man doch sicher aussagen, daß die Zahl der christlichen Märtyrer im Vergleich zu den Opfern der Kirche während fünfzehn Jahrhunderten klein ist: man denke an die Vernichtung des Heidentums unter den christlichen Herrschern, an den Kampf gegen die Arianer, die Donatisten, die Nestorianer, die Monophysiten, die Bilderstürmer, die Manichäer, die Katharer und die Albigenser, an die spanische Inquisition, die Religionskriege, die Dragonaden von Ludwig XIV., die Judenpogrome. Angesichts solcher Ausschreitungen kann man sich mit Bouché-Leclercq fragen, «ob die Wohltaten des Christentums (so groß sie auch immer seien) nicht allzusehr kompensiert worden sind von der religiösen Intoleranz, die es dem jüdischen Glauben entliehen hat und in der Welt verbreitet.«[30]

Die Alten glaubten an die Einheit der Welt, an die innige Zusammengehörigkeit von Mensch und Natur. Ihre Naturphilosophie war von den Begriffen des Werdens und der periodischen Wiederkehr beherrscht. Die Griechen vereinten das Ethische mit dem Ästhetischen, das *kalòn* mit dem *agathòn*, das Gute mit dem Schönen, und ganz richtig schreibt Renan: »Ein System, in dem die Venus von Milo nur ein Götzenbild ist, ist ein falsches oder ein doch teilweise falsches System; denn das Schöne gilt fast genausoviel wie das Gute und das Wahre. Ein Verfall der Kunst ist bei solchen Ansichten unvermeidlich.«[31] Der ›neue Mensch‹ des Christentums vertrat eine ganz andere Auffassung der Dinge. Er trug einen Konflikt in sich. Nicht den alltäglichen Konflikt, der eine Lebensgegebenheit bildet, sondern einen eschatologischen Konflikt, einen absoluten Konflikt: seine Trennung von der Welt.

Das frühe Christentum baut die im jüdischen Glauben bestehende Heilsidee in überspitzter Form zur tausendjährigen Erwartung aus. In den Jesus zugesprochenen Worten findet man im übrigen ganze Zitate aus den Weissagungen des Buches Henoch. Für die ersten Christen erfordert die Welt – ein vorübergehender Aufenthalt, ein Jammertal, Ort der unerträglichen Schwierigkeiten und Spannungen – eine Kompensierung, eine strahlende Vision, die (moralisch gesprochen) die Ohnmacht hienieden rechtfertigt. Von hier an erscheint die Erde als das Feld, auf dem die Kräfte von Gut und Böse aufeinanderprallen, der Fürst dieser Welt und der himmlische Vater, die von Satan Besessenen und die Kinder Gottes: »Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat.«[32] Die Idee, daß die Welt dem Bösen gehört, die in der Folge manchen Gnostikern (den Manichäern) eigen ist, kommt häufig in den ersten Schriften des Christentums vor. Jesus selbst erklärt: »Ich bitte nicht für die Welt, ich bin nicht von dieser Welt.«[33] Johannes geht weiter: »Liebt nicht die Welt noch die Dinge dieser Welt. So jemand die Welt liebt, so gehört ihm nicht die Liebe des Vaters. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust und der Augen Lust und hoffärtiges Leben, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt[34]. Verwundert euch nicht, meine Brüder, wenn die Welt euch hasset[35]. Wir wissen, daß wir von Gott sind, und die ganze Welt liegt im argen[36].« Später verkündet die Regel des heiligen Benedikt den Leitsatz, daß die Mönche »sich von den Dingen dieser Welt fernhalten sollen« (*a saeculi actibus se facere alienum*). In der »Nachfolge Christi«

liest man: »Wirklich weise ist nur jener, der um Jesu Christi willen alle Weltdinge als Unrat und Kot betrachtet.«[37]

Inmitten der großen künstlerischen und literarischen Renaissance der beiden ersten Jahrhunderte gingen also die Christen als Fremde einher, die ihre Andersartigkeit pflegten und gleichgültig oder, öfter noch, feindselig gesinnt waren. Die biblische Ästhetik lehnt die Darstellung von Formen, die Harmonie der Linien und der Inhalte ab: Die Christen betrachteten also unbewegten Auges die Statuen, die die Plätze schmückten, die Denkmäler. Im Grunde war ihnen überhaupt alles verhaßt. Die Säulengänge der Tempel und die Laubengänge, die Gärten, in denen die Quellen flossen, die Hausaltäre, auf denen die heilige Flamme loderte, die reichen Wohnstätten, die Uniformen der Legionen, die Villen, die Schiffe, die Straßen, die Arbeitsleistungen, die Eroberungen, die Ideen: überall gewahrte der Christ das Siegel des Bösen. Die Kirchenväter verdammten nicht nur den Luxus, sondern alle weltlichen Kunstschöpfungen: farbige Kleider, Musikinstrumente, Weißbrot, ausländische Weine, Daunenkissen (hatte Jakob seinen Kopf nicht auf einen Stein gelegt?) und selbst den Brauch, sich den Bart zu schneiden, worin Tertullian »eine Lüge wider das eigene Antlitz« sieht und einen sündhaften Versuch, das Werk des Schöpfers zu verbessern.

Die Ablehnung der Welt war um so strikter bei den frühen Christen, als sie davon überzeugt waren, daß die *Parusie* (die Wiederkehr Christi am Ende der Zeiten) unverzüglich stattfinden würde. Jesus hatte sie ihnen ja versprochen: »Wahrlich, ich sage euch: es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich[38]. Ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis dies alles geschehe[39].« Die Frohe Botschaft wurde also so eifrig wie möglich wiederholt. »Es ist aber nahegekommen das Ende aller Dinge[40]. Kinder, es ist die letzte Stunde[41].« Paulus kommt ständig auf diese Idee zurück. An die Hebräer: Werft euer Vertrauen nicht weg, welches eine große Belohnung hat. Noch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und wird's nicht hinziehen[42]. Ermahnet einander und das um so mehr, je mehr ihr seht, daß sich der Tag naht[43]. An die Thessaloniker: Stärkt euer Herz, denn die Ankunft des Herrn ist nahe[44]. An die Korinther: Liebe Brüder, die Zeit ist kurz. Fortan müssen auch diejenigen, die da Frauen haben, sein, als hätten sie keine[45]. An die Philipper: Der Herr ist nahe, laßt

alle Sorge fahren[46]. In seinem Gespräch mit Tryphon versichert Justin, daß die Christen bald in Jerusalem versammelt werden und dies für tausend Jahre[47]. Im zweiten Jahrhundert behauptet der Phrygier Montanus, das unmittelbar bevorstehende Weltende zu erblicken.

In den Pontinischen Sümpfen verlassen die christlichen Bauern ihre Felder, um den Tag des Jüngsten Gerichtes zu erwarten. Tertullian betet *pro mora finis,* »damit das Ende aufgeschoben werde«. Aber die Zeit verging, und nichts geschah. Die Generationen kamen und gingen, ohne die glorreiche Ankunft erlebt zu haben. Angesichts der ewigen Aufschübe ihrer eschatologischen Hoffnungen zeigte die Kirche sich vorsichtig und setzte schließlich die Parusie für ein zeitlich unbestimmtes ›Jenseits‹ fest. Heute verkünden nur noch die Zeugen Jehovas das genaue Datum.

Die christliche Doktrin schloß in sich eine soziale Revolution. Denn zum ersten Mal setzte sie fest, nicht, daß es eine Seele gibt (was nicht originell gewesen wäre), sondern daß alle bei der Geburt eine gleiche Seele besitzen. Die Menschen der antiken Kultur, die nur deshalb in einer Religion geboren wurden, weil sie in einer Heimat geboren wurden, neigten eher zu der Überzeugung, daß man sich durch ein klares und strenges, selbstbeherrschtes Verhalten eine Seele schmieden könnte, aber daß ein solches Los natürlich den Besten vorbehalten sei. Die Idee, daß alle Menschen ohne Unterschied durch die alleinige Tatsache ihres Daseins diesen Vorzug genießen könnten, erschien ihnen als schockierend. Das Christentum behauptete im Gegensatz dazu, daß ein jeder mit einer Seele zur Welt komme, was gleichbedeutend damit war, zu sagen, daß alle Menschen vor Gott gleich seien.

Andererseits stellte das Christentum in seiner Weltabgewandtheit ein Erbe der alten biblischen Tradition des Hasses gegen die Mächtigen dar, ein systematisches Loblied auf die ›Demütigen und die Armen‹ (*anavim ebionim*), deren Triumph und Rache an den ›ungerechten und stolzen‹ Kulturen die Propheten und Psalmschreiber angekündigt hatten. Im Buch Henoch, das im ersten Jahrhundert in christlichen Kreisen sehr verbreitet war[48], liest man: »Der Sohn des Herrn wird Könige und Mächtige von ihren Lagern aufstehen lassen und die Starken von ihren Sitzen; das Kreuz der Starken wird er brechen . . . Er wird die Könige von ihren Thronen und ihrer Macht stürzen . . . Er wird die Starken zu Boden strecken und sie mit Schmach bedecken.«[49] Jeremias

gefällt sich darin, sich die zukünftigen Opfer als Schlachtvieh auszumalen: »Reiß sie weg, Herr, wie Schafe zum Schlachten, und sondere sie aus, daß sie getötet werden.«[50] Den Frauen der Mächtigen, die er mit »fetten Kühen« vergleicht[51], sagt Amos voraus: »Gott der Herr hat geschworen bei seiner Heiligkeit: siehe, es kommt die Zeit unter euch, daß man euch herausziehen wird mit Angeln, und was von euch übrigbleibt, mit Fleischhaken.«[52] Die Psalmen deuten das Prinzip des Klassenkampfes an; derselbe Geist inspiriert die Gruppen der ersten Christen und später die Klosterorden[53]. »Im Grunde gibt es in den Psalmen nur ein einziges Thema, den Kampf des Armen gegen den Bösen und den Endtriumph des Armen dank dem Schutz Gottes, der den Armen liebt und den Bösen verabscheut.«[54] Der Arme ist notwendigerweise Opfer einer Ungerechtigkeit. Er wird der Demütige genannt, der Heilige, der Gerechte, der Fromme. Er ist unglücklich, Opfer aller Widrigkeiten, er ist krank, gebrechlich, verlassen, ins Jammertal verstoßen, sein Brot ist von Tränen getränkt etc. Aber er erträgt sein Leid, er sucht es gar, denn er weiß, daß die Prüfungen für sein Heil notwendig sind, daß, je größer seine Demütigung, desto größer sein Triumph sein wird, je größer sein Leiden, desto größer seine Möglichkeit, andere leiden zu sehen. Der Böse ist reich, und sein Reichtum ist immer sündig. Er ist glücklich, baut Städte, er bekleidet hohe öffentliche Ämter, er befehligt Armeen. Aber nach dem Grad seiner Herrschaft wird er eines Tages bestraft werden. »Die soziale Idealwelt des jüdischen Prophetentums«, schreibt Gerard Walter, »ist eine Art allgemeine Nivellierung, die sämtliche Klassenunterschiede aufhebt und zur Bildung einer einförmigen Gesellschaft führt, aus der alle Privilegien, welcher Art sie auch seien, ausgeschlossen sind. Dieses bis an die äußerste Grenze getriebene Gleichheitsgefühl läuft parallel mit der unerbittlichen Feindschaft den Reichen und Mächtigen gegenüber, die ins künftige Reich nicht aufgenommen werden. Die ideale Zukunftsmenschheit umfaßt alle Gerechten ohne Rücksicht auf Glauben und Nationalität.«[55] Das zweite Buch der sibyllinischen Sprüche stellt so die regenerierte Menschheit in ein neues Jerusalem, unter ein streng kommunistisches Regime: »Und die Erde gehört dann allen, es sind weder Mauern noch Grenzen. Alle leben in der Gemeinschaft, und der Reichtum wird sinnlos ... Es wird keine Armen, keine Reichen, keine Tyrannen, keine Sklaven mehr, weder groß noch klein, weder Könige noch Gebieter mehr geben, denn alle sind gleich.«[56]

Von hier ausgehend, versteht man besser, daß das Christentum den Alten als eine Sklaven- und Heimatlosenreligion erschien, die eine Art Gegenkultur verbreitete und nur auf Erfolg stieß bei den Unzufriedenen, den Deklassierten, den Neidischen, den potentiellen Revolutionären: Sklaven, Handwerkern, Walkern, Wollkämmern, Flickschustern, alleinstehenden Frauen etc. Celsus beschreibt die ersten christlichen Gemeinschaften als einen »zusammengewürfelten Haufen ignoranter Männer und leichtgläubiger Frauen aus dem Bodensatz des Volkes«. In diesem Punkt versuchen seine Gegner kaum, ihn eines Besseren zu belehren. Lactantius predigt die Gleichheit der sozialen Verhältnisse: »Es gibt keine Gerechtigkeit, wo keine Gleichheit ist.«[57] Unter Heliogabal empfiehlt Kallixt, Bischof von Rom, den Bekehrten, Sklaven zu heiraten[58].

Keine Idee ist den Christen damals verhaßter als die des Vaterlandes: Wie könnte man gleichzeitig der Erde der Väter und dem himmlischen Vater dienen? Nicht von der Geburt, nicht von der Stadtzugehörigkeit noch von dem Alter der Ahnenlinie hängt das Heil ab, sondern allein von dem Verhalten gemäß den Dogmen. Von da an braucht man nur noch die Ungläubigen von den Gläubigen zu unterscheiden, die anderen Grenzen müssen verschwinden. Paulus betont dies nachdrücklich: »Es gibt keine Juden und keine Griechen mehr, keine Männer und Frauen . . .« Hermas, der in Rom großes Ansehen genießt, verurteilt die Bekehrten dazu, überall im Exil zu leben: »Ihr, Diener Gottes, lebt in einem fremden Land. Eure Stadt ist weit entfernt von dieser Stadt.«[59]

Diese Geisteshaltung erklärt die römische Reaktion. Celsus, ein Patriot, der um das Heil seines Staates besorgt ist, der die Schwächung des Imperiums und das Schwinden des Bürgersinns voraussieht, das sich aus dem Triumph des christlichen Egalitarismus ergeben könnte, beginnt seinen *Alethes Logos* (Wahre Lehre) mit diesen Worten: »Es gibt seit gestern einen neuen Menschenschlag ohne Vaterland und alte Traditionen, im Bunde gegen alle religiösen und zivilen Institutionen, verfolgt vom Gesetz, weithin als gemein geltend und sich des allgemeinen Hasses rühmend: es sind die Christen. Es sind Aufrührer, die sich absondern wollen von der übrigen Gesellschaft.«[60] In seinen Äußerungen über die Christen, von denen er sagt, sie würden wegen ihrer »Schandtaten« (*flagitia*) verabscheut, klagt Tacitus sie des Verbrechens des »Hasses gegen die Menschheit« an. Er schreibt: »Kaum hatte man

ihn eingedämmt, so verbreitete sich dieser abscheuliche Aberglaube erneut, nicht nur in Judäa, der Wiege dieses Unheils, sondern in Rom selbst, wo alles, was man an Schrecklichkeiten und Scheußlichkeiten kennt, von überall zusammenströmt und Kredit findet . . .«

Das Prinzip des Imperiums ist zu dieser Zeit das Werkzeug einer Weltanschauung, die sich in der Form eines weitgreifenden Planes verwirklicht. Dank ihm soll die *pax Romana* in einer geordneten Welt herrschen. Horaz ruft voll Bewunderung aus: »Das Rind streift in Sicherheit auf den Feldern umher; Ceres und Abundantia befruchten das Land, und auf den friedlichen Meeren fahren überall die Seeleute.« Zu Ehren des Augustus gibt eine dreiteilige Inschrift in Halicarnassos kund: »Die Städte blühen in Ordnung, Eintracht und Reichtum.« Aber für die ersten Christen ist der heidnische Staat das Werk Satans. Das Imperium, höchstes Symbol einer stolzen Kraft, ist nur lächerliche Arroganz. Die gesamte harmonische römische Gesellschaft wird für schuldig erklärt: Ihr Widerstand gegen die Forderungen des Monotheismus, ihre Traditionen, ihr Lebenswandel sind Beleidigungen für die Gesetze des himmlischen Sozialismus. Da sie schuldig ist, soll sie büßen, das heißt zerstört werden.

Aus der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte erhebt sich wie eine lange Klage eine Reihe von Schimpfreden. Die Apostel predigen in ihrer febrilen Ungeduld die »Zeit der Rache«, »die Tage der Vergeltung«, damit »alles erfüllt werde, was da geschrieben steht«[61]. Sie kündigen, wie es nach ihnen die Kirchenväter tun, die unmittelbar bevorstehende Revanche, »den großen Abend« an, wo das Unterste zuoberst sein wird. Die Briefe des Jakobus, wahrhafte Pamphlete, enthalten einen Aufruf zum Klassenkampf: »Wohlan, ihr Reichen, weinet und heult über das Elend, das über euch kommen wird. Euer Reichtum ist verfault, und eure Kleider sind von den Motten zerfressen.«[62] Jakobus, der das Buch Henoch gelesen hat, verheißt den Reichen und den Heiden schreckliche Qualen. Er malt das Jüngste Gericht aus als einen »Tag des Schlachtens«, eine Art riesigen Schlachthof, wohin Tausende und Abertausende von Besitzenden schön fett, wohlgenährt, mit all ihren Reichtümern geschleift werden, und er jubelt beim Genuß der Aussicht, sie alle »verrecken« zu sehen und mit ihrem »Fett« jene fantastische Schlachterei zu nähren, die er in seinen Träumen sieht[63]. Er klagt vor allem die Reichen des Gottesmordes an: »Ihr habt den Gerechten verurteilt, ihr

habt ihn getötet.«[64] Diese These, die aus Jesus das Opfer nicht etwa eines Volkes, sondern einer Klasse macht, wird bald populär. Tertullian schreibt: »Die Zeit ist reif für Roms Untergang in den Flammen. Das wird der Lohn für sein Werk sein.«[65]

Das Buch Daniel, das zwischen 167 und 165 vor unserer Zeit geschrieben wurde, und die Johannesapokalypse sind die beiden Hauptquellen, aus denen sich diese ganze heilige Raserei nährt. Hippolytos (um 170–235) stellt in seinem Kommentar zu Daniel das Ende Roms für etwa 500 in Aussicht und bezeichnet als die Ursache das Aufkommen der Demokraten: »Die Zehen der Statue aus dem Traum des Nabuchodonosor stellen die Demokratien dar, die kommen werden, die sich voneinander trennen werden wie die zehn Zehen der Statue, in denen sich das Eisen mit dem Ton mischt.« Hieronymus definiert in einem anderen Kommentar zu Danie um 407 das Ende der Welt als »die Zeit, wo die Herrschaft der Römer vernichtet sein wird«. Andere Autoren nehmen dieselben Prophezeiungen wieder auf: Eusebius, Apollinaris, Methodios von Olympos . . . Die revolutionäre Glut gegen Rom, »die verfluchte Stadt«, das »neue Babel«, die »große Hure«, kennt keine Grenzen. Die Stadt ist die letzte Erscheinungsform von Leviathan und Behemoth.

In allen diesen Weltuntergangsproezeiungen, in diesen sibyllinischen Geheimnissen, diesen doppelsinnigen Wahrsagungen, in diesem geistigen Brodeln, dieser Überempfänglichkeit für ›Symbole‹ und ›Zeichen‹, in dieser ganzen Psalmenliteratur findet man mehr als genug Beschwörungen, um die Geister zu erhitzen, die Fantasien zu bewegen, wenn nicht die noch zögernden Hände zu bewaffnen. Das erklärt anno 64 die Anschuldigungen nach dem Brand von Rom.

Die Bücher Moses' machten es den Dienern Gottes zur Pflicht, die ungläubige Bevölkerung »mit der Schärfe des Schwertes zu erschlagen« und ihre Städte zu Ehren Jahwes in Flammen aufgehen zu lassen. Jesus hatte dieses Bild wiederaufgenommen: »Wer nicht in mir bleibt, der wird weggeworfen werden wie eine Rebe und verdorrt, und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer, und sie brennen.«[66] Von Rom an bis zu den Scheiterhaufen der Inquisition wird in der Tat viel verbrannt: die heilige Pyromanie war ohne Unterlaß am Werk. »Diese Idee (daß die Welt der Ungläubigen durch das Feuer zerstört würde)«, schreibt Bouché-Leclercq, »hatten die Christen von den jüdischen Sehern, Propheten und Sibyllisten übernommen, die stets den Blitz

oder die Fackel oder das Eisen und das Feuer auf die Israel feindlich gesonnenen Städte und Völker herabriefen. Nie hat man in der Vorstellung soviel verbrannt wie in den Prophezeiungen von Jsaja und Ezechiel, der reichsten Sammlung von Schimpfreden, die die religiöse Literatur je hervorgebracht hat.« In diesem Glauben an einen allgemeinen Brand, fügt Gibbon hinzu, »stimmte der Christenglaube glücklich mit der orientalischen Tradition überein . . . Der Christ, der seinen Glauben viel weniger auf die trügerischen Argumente der Vernunft als auf die Autorität der Tradition und die Auslegung der Bibel stützte, wartete mit Schrecken und Vertrauen auf dieses Ereignis; er war seiner unaufhaltsamen Nähe sicher; und da diese feierliche Idee ständig seinen Geist beschäftigte, deutete er alle Katastrophen, die sich im Reich ereigneten, als untrügliche Symptome der Agonie einer Welt.«[67]

Diese Sicherheit daß das Imperium stürzen mußte, damit das Reich Gottes kommen konnte, erklärt die zwiespältigen Gefühle der ersten Christen den Barbaren gegenüber. Es steht außer Zweifel, daß sie sich zuerst genauso bedroht fühlten wie die Römer. Ambrosius, Bischof von Mailand, unterscheidet zwischen den ›äußeren Feinden‹ *(hostes externi)* und den ›inneren Feinden‹ *(hostes domestici)*. Für ihn sind es die Goten, die Ezechiel unter dem Namen Magog beschrieben hat. Aber später erschienen diese selben Barbaren, die bald evangelisiert werden sollten, wie die Helfer der göttlichen Gerechtigkeit. Die Christen konnten ja nicht ihr Schicksal als mit dem eines ›Sündenbabels‹ verbunden sehen. Deshalb befaßte sich das *Carmen de Providentia*, das Commonitorium von Orientus nur mit den ›inneren Feinden‹. Im dritten Jahrhundert bezeichnet der christliche Schriftsteller Commodienus die Germanen (genauer: die Goten) in seinem *Carmen apologeticum* als die »Vollstrecker der Absichten Gottes«. Im darauffolgenden Jahrhundert versichert Orosius seinerseits, daß die Invasionen der Barbaren ›Gottesurte‹ seien, die kommen, »um die Vergehungen der Römer zu bestrafen« *((poenaliter accidisse)*. Es ist das Gegenstück zu den ›Plagen‹, deren sich Moses bedient hatte, um beim Pharao Schuldgefühle zu erwecken[68].

Am 24. August 410 drang Alarich, König der Westgoten, der Rom seit mehreren Wochen belagerte, des Nachts durch die *porta Salaria* in die Stadt. Eine konvertierte Patrizierin, Proba Faltonia, aus der Familie der Anicier, hatte ihre Sklaven gesandt, das Tor zu besetzen und an

den Feind auszuliefern. Die Westgoten waren Christen: die geistige und ideologische Solidarität hat zu ihren Gunsten ausgeschlagen. Die Anicier, von denen Ammianus Marcellinus [69] erzählt, sie hätten den Ruf, unersättlich zu sein, waren bekannt als Fanatiker der katholischen Partei.

Die darauf folgende Plünderung Roms wurde von den christlichen Autoren ausgesprochen freundlich beschrieben. Man hat die ›Milde‹ Alarichs gerühmt. »Waren denn die Besiegten etwa Schuldige«? sollte Georges Sorel fragen. Augustinus bezeichnet den Führer der Westgoten als den Gesandten Gottes und den Rächer des Christentums. Orosius erzählt, daß ein einziger Senator umgekommen sei, und das im übrigen durch sein eigenes Verschulden (»er hatte sich nicht zu erkennen gegeben«), und meint, daß die Christen sich nur hätten zu erkennen zu geben brauchen durch das Zeichen des Kreuzes, um verschont zu werden etc. »Diese dreisten Lügen«, bemerkt Augustin Thierry, »wurden später als unanfechtbare Tatsachen hingenommen«[70].

Gegen 442 behauptet Quodvultus, Bischof von Karthago, daß die Verwüstungen der Vandalen Gerechtigkeit seien. In einer Predigt bemüht er sich, einen Getreuen, der über die Verwüstungen klagt, wiederaufzurichten: »Ja, du sagst mir, die Barbaren hätten dir alles genommen ... Ich sehe, ich verstehe, ich bedenke: du, der du im Meere wohntest, wurdest von einem größeren Fisch verschlungen, als du es bist. Gedulde dich, es wird ein noch größerer Fisch kommen, um den zu verschlingen, der verschlang, um den Räuber zu berauben, um den Plünderer zu plündern ... Diese Plage, von der wir heimgesucht sind, wird nicht ewig währen: wahrlich, sie liegt in den Händen des Allmächtigen«. Schließlich, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, stellt Salvianus von Marseille fest, daß »die Römer durch den gerechten Ratschluß Gottes bestraft worden sind.«[71]

Bereits im zweiten Jahrhundert war die Stadt von fremden Kulten überschwemmt. Man hatte auf dem Palatin einen Tempel der Großen Mutter errichtet, wo *fanatici* ihre Gottesdienste abhielten. Die moralische Ansteckung tat den Rest. »Durch die Bresche, die in die Grenze des Horizontes des weltlichen Lebens geschlagen war, drangen alle Arten von Schimären und Aberglauben, die aus dem unersöpflichen Reservoir der orientalischen Fantasie sprudelten.«[72] Da waren die *bachanalia*, die Mysterienriten, der Isiskult, der Mithraskult, das Christentum schließlich. Auf den Grabsteinen las man immer öfter den

Vermerk: »Der letzte seiner Familie«. Die Linie der Pompejer war im zweiten Jahrhundert erloschen, wie die des Augustus und des Mäcenas.

Rom war nicht mehr Rom; in den Tiber ergossen sich alle Flüsse des Orients. Erst viel später, in der Renaissance, bemerkte Petrarca (1304–1374), daß die ›finsteren Zeiten‹ (tenebrae) der römischen Geschichte mit der Ära von Theodosius und Konstantin zusammenfielen, während im Norden Europas Anfang des sechzehnten Jahrhunderts Erasmus (1469–1536), ein so guter ›Soldat Gottes‹ er auch immer sein wollte,feststellte, daß die wahren Barbaren der ›alten Zeiten‹, die ›wahren Goten‹, die Mönche und die Scholasten des Mittelalters waren.

In seinem Essay über das Ende der Antike[73] erinnert Santo Mazzarino sehr richtig daran, daß bis vor kurzer Zeit die Kultur des Spät-Imperiums immer als »qualitativ unter den Epochen der großen, ihm voraufgehenden Kulturen betrachtet wurde«. Heute jedoch, bemerkt er, ist ies anders geworden: »Alle Stimmen der ›dekadenten‹ römischen Welt zwischen dem III. und dem IV. Jahrhundert sind uns hörbar geworden.« Umgekehrt »können wir schließlich vom Dekadentismus, vom Expressionismus, von anderen Kategorien der modernen literarischen oder Kunstkritik sagen, daß sie alle Wege sind, die zur Kenntnis der Welt des Spätimperiums führen . . . Die Verwandtschaft zwischen unserer Zeit und der Welt des Spätimperiums ist eine Tatsache, über die sich alle einig sein können.« Schließlich stellt er die Frage: »Bis wohin läßt sich diese Aufwertung der Dichtung und der Kunst des Spätimperiums auf die sozialen und politischen Phänomene ausdehnen?« Seltsamerweise zieht Mazzarino, nach dem wir sicher in der besten aller möglichen Welten leben, aus senen Beobachtungen den Schluß, daß die Idee der Dekadenz eine pure Illusion sei. Nicht einen Augenblick kommt ihm der Gedanke, daß dann, wenn unsere Zeitgenossen das Spätimperium heute so schätzen, sie dort eben die Zeichen finden, die ihnen jetzt vertraut sind; daß die heutige Zeit mehr als jede andere das Bild jener *tenebrae* widerspiegelt, von denen Erasmus sprach, und daß es eben diese Ähnlichkeit ist, die uns in die Lage versetzt, das zu schätzen, was frühere, noch gesündere Generationen nicht sehen konnten.

Die Untersuchung der Umsände, unter denen das Römische Imperium unterging, ist nicht nur von historischem und abstraktem Interesse. Die Verwandtschaft der Konstellationen, die so oft gezogene

Parallele jener Gegebenheiten zu denen, die heute vorherrschen, machen sie höchst aktuell. Zahlreiche Beobachter stimmen mit Louis Rougier darin überein, »daß die revolutionäre Ideologie, der Sozialismus, die Diktatur des Proletariats aus dem Pauperismus der Propheten Israels stammen. In der Kritik der Mißbräuche des Ancien Régimes durch die Redner der Französischen Revolution, in den Prozessen, die die Kommunisten unserer Tage den kapitalistischen Regimen machen, erschallt das Echo der wilden Schmähungen von Amos und Hosea gegen das Leben dieser Welt wo die Reichen frech den Gerechten unterdrücken und den Armen erpressen, in derselben Weise wie früher der bittere Tadel der jüdischen und christlichen Apokalypsen am römischen Imperium«.

Einem Celsus würde es gewiß nicht schwerfallen, noch heute »einen neuen, gestern erstandenen Menschenschlag ohne Vaterland und Traditionen« zu finden, »der gegen alle Institutionen ist . . . von der Justiz verfolgt...der eine Gruppe für sich darstellen will...und sich rühmt, von allen verschmäht zu werden«. In der westlichen Welt sondern sich neue *fanatici* ab und denunzieren das Babylon der Neuzeit. Sie leben manchmal in ›Kommunen‹, sind wirklich heimatlos, feindlich gegenüber jeder geordneten Struktur, jeder Wissenschaft, jeder Hierarchie, jeder Grenze, jeder Auslee. Ebenso wie die ersten christlichen Gemeinden proklamieren sie die Abschaffung aller natürlichen Kategorien zugunsten einer einzigen *ecclesia* der Gläubigen; ein neues Christentum verbreitet sich, das die unmittelbar bevorstehende Ankunft einer neuen Parusie ankündigt, einer egalitären Welt, die durch die Überwindung der ›alten Streitigkeiten‹ geeint ist, durch Vergesellschaftung der Liebe und die Flucht nach vorn in die Dämonie des ›Sozialen‹. Am 30. Dezember 1973 verkündete Bruder Roger Schutz, Prior von Taizé: »Vor allem muß Liebe sein, denn die Liebe schafft Einheit unter uns.« Das antike Christentum lehnte die Welt ab. Die Kirche der klassischen Zeit unterschied die Ordnung droben von der hienieden. Das Neu-Christentum holt kühn die jahrhundertealten himmlischen Hoffnungen auf die Erde herab, verweltlicht eine ganze Theodizee. Es zelebriert nicht mehr die feierliche Hochzeit der Bekehrten mit dem mystischen Gemahl, sondern die Heirat von Christus mit der Menschheit, vermittelt durch den universellen heiligen Geist des Sozialismus. Auch dies Christentum lehnt die Welt ab, doch nur die heutige Welt, und versichert gleichzeitig, daß diese Welt ›geändert‹ werden könne,

daß eine andere Welt ihr folgen müsse und daß die messianische Union der Unterprivilegierten, die aufgeklärt worden sind, hienieden den alten Traum der Propheten der Bibel verwirklichen könne: den Stillstand der Geschichte, die Abschaffung der Ungerechtigkeiten, der Ungleicheiten und der Spannungen. »Heute mehr denn je stehen sich der griechische Geist, der zum Wissenschaftsgeist geworden ist, und der messianische Geist, der zum revolutionären Geist geworden ist, unvereinbar als Gegensätze gegenüber. Die Existenz von Sektierern und kalten Fanatikern, denen die subjektive Anhängerschaft an irgendeine Bibel geoffenbarter Wahrheiten, an eine Gnosis, in ihren eigenen Augen das Recht auf alles und über alle gibt, das Recht, alles zu tun und sich alles zu erlauben, stellt weiterhin eine Frage von Leben und Tod einer Gesellschaft dar, die diesmal nicht mehr am Rande des Religionskrieges steht, aber vor einer zukünftigen Form dieses Übels der Geschichte: vor dem Krieg zwischen den Kulturen.«[74]

Gegen die europäische Zivilisation und Kultur bedienen sich gewisse Kritiker wieder der Worte von Orosius und Tertullian gegen Rom: Die Widrigkeiten, die unsere Kultur erfährt, sind die Strafe ihrer frühren Fehler. Sie bezahlt für ihren ›Stolz‹, für ihren Reichtum, für ihre Macht, für ihre Eroberungen. Die Barbaren, die sie plündern, werden sie die Leiden der Dritten Welt büßen lassen, die ohnmächtigen Ambitionen und die Erniedrigung der Minderbemittelten. Auf ihren Trümmern wird das Jerusalem der Neuzeit aufgebaut werden. Sodann wird die Hülle fallen, »die alle Völker verhüllte, und die Decke, mit der alle Heiden zugedeckt sind«[75]. Hier findet man dieselbe moralisierende Auslegung der Geschichte wieder. Doch die Geschichte wird ebensowenig wie die Welt von einer Moral regiert. Die Welt ist stumm, sie kreist in einsamer Stille.

In seinem Aufsatz über die Jüdische Frage[76] versicherte Karl Marx, daß allein der Kommunismus imstande sei, »auf weltliche Art den menschlichen Gehalt des Christentums zu verwirklichen«. Er weist hier mit einem Satz auf die »revolutionären Unzulänglichkeiten« der christlichen Doktrin (die »eine Religion der Sklaven, nicht aber eine Revolution der Sklaven« ist) hin und auf die Gemeinsamkeiten der beiden prophetischen Systeme, des geistigen und des weltlichen. Roger Garaudy ergänzt diesen Satz, indem er daran erinnert, daß das Christentum »eines der Elemente war, die die römische Macht zersetzten«. Er fügt hinzu: »Die Feindseligkeit gegenüber dem Kaiserkult, die

Ablehnung, daran teilzunehmen, und mehr noch das Verbot für die Christen, dem Imperium militärisch zu dienen, zu einer Zeit, wo die Aushebungen immer schwieriger wurden und die Anzahl der Christen täglich wuchs (dieses Verbot bestand bis ins IV. Jahrhundert hinein), dies alles hatte eine revolutionäre Bedeutung. Außerdem erhält die Person von Christus, verherrlicht durch die Fantasie der ersten Christen, einen unleugbar revolutionären Zug und erweist sich als Erbe zahlreicher Erlöser, ähnlich dem essenischen ›Hochmeister der Justiz‹.«[77]

Engels, der daran erinnert, daß »das Christentum wie alle großen revolutionären Bewegungen das Werk der Volksmassen war«, hat ebenfalls die Verwandtschaft der beiden Doktrinen bemerkt; dieselbe messianische Sicherheit, dieselbe eschatologische Erwartung, dieselbe Auffassung der Wahrheit (die Tillich sehr richtig gesehen hat) u. a. m. Im Urchristentum sieht er eine »völlig neue Phase der religiösen Entwicklung, die in der Zukunft eines der revolutionärsten Elemente des menschlichen Geistes werden wird«[78]. In seinen Augen ist nämlich das Christentum das *Nonplusultra* der Religion. Es erfüllt (im Sinne der ›Aufhebung‹) alle früheren Religionen. Es ist die »erste mögliche universelle Religion«[79] und somit zwangsläufig auch die letzte: jedes Ende bedeutet einen Einschnitt, der einen neuen Anfang nach sich zieht. Nach dem Christentum, sofern es überhaupt noch ein ›danach‹ gibt, kann dies nur noch seine Überwindung sein.

Joseph de Maistre sagte: »Das Evangelium außerhalb der Kirche ist ein Gift«, und Pater Danielou meint: »Wenn wir das Evangelium von der Kirche trennen, wird es gemeingefährlich.« Diese Worte bekommen heute, wo die Kirche ihre eigene Geschichte ›auslöschen‹ zu wollen scheint, um zu ihren Anfängen zurückzukehren, ihre volle Bedeutung. Während zwei Jahrtausenden hatten sich innerhalb der Kirche Ordnungsstrukturen herausgebildet, die sie dem europäischen Geist anpaßten und erlaubten, die gefährliche evangelische Botschaft in eine vernünftige Form zu bringen. Das ›Gift‹ war gelindert, und die Getreuen hatten sich dagegen immunisiert. Heute will das neue Christentum diese zwei Jahrtausende ausklammern, um zu den Quellen einer wirklich universellen Religion zurückzukehren und der Botschaft mehr Stoßkraft zu verleihen. Wenn wir wirklich das ›Ende‹ der Kirche erleben (was beileibe nicht das Ende des Evangeliums ist), so nimmt dieses Ende die Form einer Rückkehr zu einem Anfang an. Das

(pastorale) Evangelium trennt sich immer mehr von der (dogmatischen) Kirche. Aber dieses Phänomen ist eine bloße Wiederholung. Es versucht, für die Katholiken die ›revolutionären‹ Gegebenheiten wiederherzustellen, in denen und durch die das Urchristentum entstanden ist. Hierin ist der Blick auf die Geschichte interessant, denn indem er uns zeigt, was sich ereignet hat, beschreibt er gleichzeitig, was uns erwartet.

Geschichtsphilosophie

Dr. Giorgio Locchi

Über den Sinn der Geschichte

Alle Streitfragen unserer Epoche können auf eine grundsätzliche Streitfrage zurückgeführt werden, die Frage nach dem *Sinn der Geschichte.* Irgendwie – verdeckter- oder offenerweise, bewußt oder unbewußt – wird immer nach dem »Was«, dem »Wie« und überhaupt dem »Wozu« und dem »Wohin« der *Geschichte*, des »menschlichen Loses« gefragt. Der Frage selbst wird auf den verschiedensten Wegen nachgegangen, Wege, die letzten Endes in zwei gegensätzlichen, »antagonistischen« Stellungnahmen zum »Mensch-Sein«, zum »Dasein« ihren Ursprungsort haben. Diese Stellungnahmen in ihrer Faktizität auszulegen, ihren »Antagonismus« zu erhellen, ist der Zweck des vorliegenden kurzgefaßten Versuches.

Was hier unter »Geschichte« verstanden wird, muß gleich vorausgeschickt werden. Die alltägliche Rede spricht von »Naturgeschichte«, von »Geschichte des Kosmos«, von »Geschichte des Lebens«. In bezug auf die hier angewandte Terminologie sind diese Redewendungen als irreführende Analogie zu betrachten. *Geschichte* ist etwas rein Menschliches, der Mensch allein hat Geschichte, denn nur der Mensch ist geschichtlich, und zwar so, daß erst seine Geschichtlichkeit ihn zum Menschen macht. (Die Makrophysis [Kosmos] hat keine Geschichte, ist nicht geschichtlich: wie wir sie verstehen und uns tatsächlich vorstellen können, ist sie eine sich in der Zeit ändernde Konfiguration. Die Mikrophysis, das Elementare, hat eine eigene Seinsverfassung: sie ist diskontinuierlich so oder anders. Leben ist ebenfalls nicht geschichtlich: in seinem Streben zur »Reproduktion des Identischen« ist es der Entwicklung *ausgesetzt*; es ist tatsächlich »evolutiv«, aber *wesenhaft* ist es »Selbst-identisch-bleiben«.)

Heideggers Zeitlichkeit

Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Daseins, d. h. des Menschen als »geschichtlichen Subjektes«, wurde zuletzt von Heidegger

behauptet und am treffendsten ausgelegt. »Das Dasein – so Heidegger in ›Sein und Zeit‹ – hat faktisch je seine *Geschichte* und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert ist.« Nach Heidegger entspringt diese Geschichtlichkeit des Menschen »gleichursprünglich« der »eigentlichen Zeitlichkeit«, die eine »dreidimensionale Zeit« konstituiert; das »vulgäre Zeitverständnis« und die »vulgäre Auslegung der Geschichte« beziehen sich aber auf die »uneigentliche Zeitlichkeit« der »eindimensionalen Zeit«. Auf dem existential-ontologischen Gebiet der heideggerschen Forschung war die Behauptung einer *Dreidimensionalität* der Geschichtszeit ein *Novum*, ein Un-erhörtes, das als solches allgemein überhört wurde. Doch hatte Heidegger, auf seinem ontologischen Wege schreitend, nur das gefunden, was schon seit über einem Jahrhundert in der Luft der deutschen und europäischen Kultur schwebte und webte, eben eine dem »vulgären« Geschichtszeit-Verständnis entgegengesetzte *Intuition* (»Verstehen« – in der heideggerschen Sprache) der Geschichtszeit. Heidegger hat diese bereitliegende Intuition, obwohl sie nicht sehend empfangen, begrifflich ausgelegt und in die Universität, in die Berufsphilosophie wie gewalttätig eingeführt. Da er aber, wie angedeutet, die kulturelle Vorhandenheit des neuen »eigentlichen« Zeitverständnisses nicht sah und anderseits seine Fragestellung existential-ontologisch (metaphysisch) begrenzte, hat er leider den unmittelbaren Zusammenhang des neuen »eigentlichen« Zeitverständnisses mit dem *epochalen Konflikt*, in dem wir stehen, verdeckt, ein Konflikt, der eben vor allem Konflikt zwischen dem »alten« (»vulgären«) und dem »neuen« Geschichtsverständnis ist.

Nach Heidegger entspringen der »eigentlichen« und »uneigentlichen« Zeitlichkeit zwei verschiedene *Seinsarten* des Daseins: aus der »uneigentlichen« leite sich die Alltäglichkeit des »Man« her, und zwar unvermeidlich, denn das Dasein als »In-der-Welt-sein« verstehe sich selbst »zunächst und zumeist« aus der Welt her; nur ausnahmsweise gelange das Dasein zur »Eigentlichkeit«, im Sich-selbst-Verstehen aus sich selbst her. Ob eine solche Analyse existential-ontologisch richtig sei, ob das von Heidegger »uneigentlich« Genannte nicht zur Seinsverfassung des »Lebens« (statt derjenigen des Daseins) gehöre, bleibe hier dahingestellt; ins Kultur-Historische übersetzt, wird sie offensichtlich falsch. Ins Kultur-Historische übersetzt, führt Heideggers Analyse zu der Annahme, dem Dasein (dem Menschen) sei es seit je – wenn

auch ausnahmsweise – gelungen, zur »Eigentlichkeit« zu kommen und damit zum Verständnis der »eigentlichen Zeitlichkeit«. Diese Annahme ist irreführend: was Heidegger »vulgäres Zeitverständnis«, »vulgäre Auslegung der Geschichte« nennt, sind das Zeitverständnis und die Geschichtsauslegung der abendländischen Tradition. Beide herrschen als solche immer noch; dagegen ist die »Entdeckung« der »eigentlichen Zeitlichkeit«, der Dreidimensionalität der Geschichtszeit eben ein kultur-historisches Novum, das übrigens noch nicht zum klaren Bewußtsein seiner eigenen Träger gelangt ist.

Dieses Novum hat seinen geschichtlichen Anfang, einen fast unterirdischen Anfang, in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts, mit dem »Entstehen« von Geschichts- und Weltanschauungen, deren Fundament eine ursprüngliche Intuition der »eigentlichen Zeitlichkeit« ist. Dank Heidegger kommt es dann zum ersten Male zu einer *philosophischen* Enthüllung (»Eröffnung«) der »eigentlichen Zeitlichkeit«, aber im engen Rahmen der Existential-Ontologie, ohne irgendwelchen Ansatz zu einer konkreten Geschichtsauslegung, so daß der kulturhistorische Kontext der Enthüllung selbst unwillkürlich verdeckt wird, wozu auch die Tatsache beitrug, daß Heidegger seine »Vorläufer« nicht *sah* oder *übersah*. Er mißverstand den Sinn des zarathustrischen Weltbildes eines Nietzsche, dessen Werk von ihm paradoxerweise als der Vollzug der alten, »zu destruierenden« Metaphysik des judeochristlichen Abendlandes interpretiert wurde. Und er nahm überhaupt keine Notiz von dem Werke Richard Wagners, d. h. von einem sich als Mythus in der »Sprache« des Mythus darbietenden Weltbild, das, zum ersten Male in der Geschichte, der innigsten und »sichersten« Intuition der »eigentlichen«, dreidimensionalen Geschichtszeit entsprang. Wenn – wie ausgeführt werden soll– »eigentliche Zeitlichkeit« im heideggerschen Sinne und Intuition der »Dreidimensionalität« der Geschichtszeit das grundlegende Moment der »zarathustrischen Weltanschauung« Nietzsches sind, gilt dies auch für das Werk Richard Wagners, dem also die ursprüngliche Gründung der »neuen« epochalen antiegalitaristischen Tendenz zuzuschreiben ist. Die intime »tendenziale« Verwandtschaft der Werke Wagners und Nietzsches zeigt ausführlich mein Buch »Wagner, Nietzsche e il nuovo Mito« (Ed. *Il Labirinto*, San Remo, 1980).

Dieses Nicht-Sehen oder Übersehen seiner geschichtlichen Vorläufer hat Heidegger nicht daran gehindert, tiefe Einsicht in den epocha-

len Weltkonflikt zu gewinnen, an welchem er selbst mit seinem philosophischen Werk an vorderster Front (wenn auch allzu oft unbeachtet) teilnahm und teilhatte. Er wies ausdrücklich darauf hin, daß die »Destruktion der abendländischen Metaphysik« und die dadurch erstrebte Wiederentdeckung der »ursprünglichen Wurzeln« – der Zweck selbst seines Werkes – als die notwendige Vorbedingung der »großen Entscheidung« zu betrachten sei, die Europa vor der Vernichtung bewahren soll. Eben deshalb muß aber nicht minder ausdrücklich daran erinnert werden, daß eine solche »Destruktion« – vom Gegner als »Zerstörung der Vernunft« prompt diffamiert – schon lange vor ihm in und mit den Werken von Wagner, Nietzsche und ihrer reichen Nachfolge unternommen und als »ursprüngliche mythische Grundlegung« sogar vollzogen wurde. Objekt dieser »Destruktion« ist tatsächlich eine ganze zweitausendjährige *»epochale Tendenz«* mit all ihren geschichtlichen Konkretionen, von denen die »abendländische Metaphysik« nur ein, wenn auch fundamentaler Aspekt ist.

Das Geschichtsbild des »Egalitarismus«

Diese im Sinne Heideggers zu destruierende epochale Tendenz wird hier – nach Nietzsche – *Egalitarismus* genannt. Sie zu »destruieren«, ist das Bestreben einer neuen antagonistischen epochalen Tendenz, deren erste politische Konkretionen in späterer Zeit den zweideutig ausweichenden Sammelnamen »Konservative Revolution« erhalten haben. Zum Wesen des Egalitarismus gehört ein Geschichtsverständnis, das für die »eigentliche Zeitlichkeit« blind ist und bleibt und Geschichte immer im Sinne einer – wie wir sehen werden – »segmentarisch« gesehenen eindimensionalen Zeitlichkeit versteht und verstehen muß. Der Egalitarismus hat zwar die Unzulänglichkeit einer so »gesehenen« und verstandenen »Geschichte« immer empfunden und behauptet, doch war diese Unzulänglichkeit nur »moralisch« gemeint; da aber sein Wesen ihm jede Einsicht in die *eigentliche* Geschichtlichkeit versperrte, hat der Egalitarismus auch immer die *uneigentliche* »Geschichte« als »wahre« hingestellt und – man könnte sagen: folgerichtigerweise – die Geschichte und das »geschichtliche Los« des Menschen im Namen der »Menschheit« beklagt und angeklagt.

Die Anklage lautet seit je: Geschichtlichkeit sei nicht das wahre Sein

der Menschheit, das wahre Sein des Menschen sei jenseits des Geschichtlichen zu suchen, zu erstreben, zu erobern. Anfänglich, mit der judeo-christlichen Lehre, war diese Anklage noch »chiffriert«, mythisch verhüllt. Allmählich offener geworden, bestimmt sie heute gebieterisch das ganze geschichtliche Sein der sozialen, politischen, kulturellen Institutionen des Abendlandes. Geschichte – behauptet sie nun – sei die Folge einer Wesensentfremdung der Menschheit, ein Fluch; der Geschichte ein Ende zu setzen, Geschichte aufzuheben, sei die der Menschheit auferlegte Aufgabe, damit ihre endgültige Emanzipation stattfinde. Den Weg zu diesem Ende zu finden und zu bahnen, dem gilt das Streben aller Verzweigungen des Egalitarismus, wenn auch bei manchen noch unbewußt oder mindestens unausgesprochen. Man träumt und spricht von einer Rückkehr zu einem »bereicherten« Naturstatus, zur einer konfliktlosen Naturruhe auf der gewonnenen Grundlage eines Stillstandes von Wachstum und Fortschritt (Marcuse, Levi-Strauss), zum kleinen, aber sicheren »Glück« aller Tierarten, zur »Sorglosigkeit«.

Die Idee eines »Endes der Geschichte« kann sehr modern anmuten. Sie ist aber ebenso alt wie die egalitaristische Tendenz, denn sie entspringt unmittelbar dem »egalitaristischen« Verständnis der »Geschichtszeit«. Seit nunmehr zweitausend Jahren, d. h. seit der Heraufkunft des Christentums, ist diese Tendenz kulturbestimmend, die sogenannte »abendländische Kultur« ist ihr der antiken Welt abgerungenes Werk. Dieser »Wille« – denn Tendenz ist auch Wille – war anfänglich triebhaft (»instinktiv«) und sozusagen wie blind, aber er ist im fortschreitenden organischen Wachstum heute zum Bewußtsein seiner selbst und damit, unter anderem, seines *Endzieles* gelangt: und dieses Ziel ist eben das Ende der Geschichte, genauer: der Austritt aus der Geschichte.

Das Werden der »epochalen Tendenz«

Als Werdendes durchläuft eine Tendenz je drei »objektive« Entfaltungsstufen. In der ersten Stufe, als Entstehendes und zugleich Sich-Behauptendes, stellt sich die Tendenz im »Mythus« *dar*. Der Terminus »Mythus« soll hier ohne irgendwelchen negativen Anklang verstanden

werden. Mythus meint hier eine »*Rede*«, die aus den Trümmern der vorgefundenen Sprache ihre eigene baut, in und mit Bezug auf »Zeichen« und »Symbole«, die nur den Am-Mythus-Teilhabenden zugänglich sind. Wenn Meister Eckhart von einer »Rede« spricht, die »niemand gesagt, denn der sie schon sein nennt als eigenes Leben oder sie wenigstens besitzt als eine Sehnsucht seines Herzens«, kann dies als eine treffende Definition von »Mythus«, wie das Wort hier gemeint ist, verstanden werden. Die Faktizität des Mythus setzt immer einen ursprünglichen Willen und eine ursprüngliche »Bereitschaft« voraus, den Mythus *gestaltend* auszusprechen und *mitgestaltend* anzuhören. Nur dieser Wille und diese Prädisposition ermöglichen das Verstehen des Mythus als solchen, d. h. einer »undialektischen« Rede, die die Grundbegrifflichkeit der vorgefundenen Sprache zersetzend zurückweist, aber ihre eigene Dialektik gar nicht entfaltet, sondern in ihren strukturellen Gliedern – den Mythemen – die Einheit von Gegensätzen stillschweigend behauptet. Mythus ist die Rede eines »geschichtlich« Ursprünglich-Neuen, und eben deshalb muß er immer seine eigene Sprache aus und mit den Trümmern des vorgefundenen »Geredes« aufbauen.

Diese erste, »mythische« Entfaltungsphase war im Falle des Egalitarismus die Entstehung und Ausbreitung des Christentums innerhalb der griechisch-römischen, später germanischen Welt; der dazu gehörige Mythus, die *Selbstdarstellung* Christi als Gottessohn und deren *Wiederholung* als Erzählung und Opfer.

Im geschichtlichen Wachstumsprozeß einer Tendenz verfällt der Mythus, sobald in der nun von ihm umgestalteten Sprache die Rede, die er ist, selbstverständlich wird. Das Verfallen geschieht, unter anderem, weil die alte »vormythische« Grundbegrifflichkeit nun als »verschwunden« eine Leere hinterläßt, die nach »Ausfüllung« ruft, während zugleich der Glaube an den Mythus als gesellschaftlich befestigt nun in das »Verborgene« der Mytheme eindringen zu können meint. Das »Verborgene« leuchtet dann auf, aber damit bietet es sich selbst verschiedenen Perspektiven dar: die »mythematische« Einheit der Gegensätze löst sich in Widersprüchlichkeit auf, aus jedem Mythem entspringen widersprechende Ideen-Paare, und diese Ideen fügen sich in einander widersprechenden verschwisterten »Ideologien« zusammen. Der Mythus verstand sich begrifflich – begriff sich – nur *negativ*, in seinem Zurückweisen der alten, vorgefundenen Grundbe-

grifflichkeit. Nun muß er seine eigene Grundbegrifflichkeit entfalten, aber eben damit hört er auf, Mythus zu sein. Der »Zweck« selbst der Tendenz, im Mythus verhüllt, wird jetzt langsam durchschaubar; erste »ideologische« Geschichtsentwürfe werden konzipiert, doch immer im Widerspruch mit anderen »ideologisch-verschwisterten« Entwürfen. Die um den Mythus als »*Gemeinschaft*« organisierte Gesellschaft spaltet sich endlich in konfliktuelle »ideologische Gemeinschaften«, deren Verweltlichung bei fortschreitendem Vergessen der mythischen Grundlage immer tiefer wird und sich endlich offen behauptet.

Es ist leicht einzusehen, wann und wie die egalitaristische Tendenz diese Entfaltungsphase durchlaufen hat: theologische Streitigkeiten des ausgehenden Mittelalters, Schismen und Spaltung der katholischen Ökumene, Aufkommen der National-Staaten, Ausbreitung von »verweltlichten« Ideologien im »Fortschritt« von der »Gleichheit vor Gott« zur »Gleichheit vor dem menschlichen Gesetze« und, sobald und soweit die »Natur« menschlich-verwaltbar erscheint, »Gleichheit vor der verwalteten Natur«.

Der auffällige Gegensatz der verschwisterten Ideologien innerhalb ein und derselben Gesellschaft und die folgenden leidbringenden Spaltungen innerhalb der Gesellschaft führen schließlich die epochale Tendenz zum Versuch einer Rückgewinnung der materiellen und geistigen Einheit. Die »Rede« der Tendenz, die ursprünglich Mythus, dann Ideologien war, wird nun – im Anspruch – »wissenschaftliche Theorie«, in inniger Verbundenheit mit einer »wissenschaftlichen Praxis«, die die Theorie zu verifizieren hat (d. h. zugleich als »wahr« festzustellen und wahrzumachen). Die »Einheit« der Gegensätze soll wieder gesichert werden, diesmal »begrifflich«. So schritt am Anfang der »modernen Zeit« die egalitaristische Tendenz vom hegelschen Idealismus zum marxschen Materialismus fort bei dem Versuch, die »letzte« all-einende begriffliche *Synthese* materiell und geistig zu sichern. Dieser Versuch ist noch immer im Gange und wird im Gange bleiben bis zum endgültigen Scheitern oder Erfolg. Der Erfolg aber – wir werden es sehen – würde heißen: Ende der Geschichte.

Diesem kurzgefaßten Exkurs über die Entfaltung einer epochalen Tendenz bleibt noch hinzuzufügen, daß dem geschichtlichen Beobachter die »Epoche« (die objektive »Gegenwart«) immer als Konflikt zweier antagonistischer epochaler Tendenzen *gegeben* ist, deren eine als »alte« sich in ihrer dritten Entfaltungsphase (mit ihren »fortge-

schrittensten« Erscheinungen) befindet, die andere als »neue« in ihrer ersten, »mythischen« Phase.

Im Mythus, in den Ideologien (in ihrer »algebraischen Summe«), in der »wissenschaftlichen Theorie« einer und derselben Tendenz bleibt die *Struktur* der Rede immer dieselbe, als *tendenzielle Rede-Struktur.* So, trotz aller Wandlungen, sind auch die einander folgenden Geschichtsbilder und -auffassungen einer bestimmten Tendenz immer strukturell identisch. Das Geschichtsbild des Egalitarismus ist immer *eschatologisch:* die Zeit der Geschichte wird als *eindimensional* aufgefaßt, als *»segmentarisch«* gesehen und dargestellt. »Geschichte« als geschichtliches Sein des Menschen wird negativ bewertet, so daß der einzige Sinn der Geschichts-Bewegung nur in einer endgültigen Selbstaufhebung der Geschichte selbst gefunden werden kann und wird.

Als segmentarisch hat die Geschichte (das muß sie haben) einen Anfang und ein Ende. Geschichtliches Werden wird als »Unfall« im Sein der Menschheit empfunden und aufgefaßt. Das *wahre* Sein der Menschheit wird außerhalb der Geschichte gesucht und erstrebt. Das Glück dieses wahren Seins war in einer *Vor*geschichte vorgegeben; irgendwie verlustig gegangen, wird es nur in einer *Nach*geschichte zurückzugewinnen sein.

In der antiken, heidnischen Geschichtsauffassung koinzidierten – in der »Wiederholung« – Anfang und Ende. In der egalitaristischen Auffassung gibt es keine Wiederholung eines geschichtlichen Moments; was einst zurückgebracht werden soll, ist *vor*geschichtliches Sein. Dieses Sein der Vorgeschichte war ein Sein-Können, eine Möglichkeit; dasjenige der Nachgeschichte wird aber, als nunmehr ergriffene Möglichkeit, eine ewige (un-geschichtszeitliche) Wirklichkeit sein.

Der christliche Mythus faßt die Geschichte als Gottes Fluch auf, als Folge eines Sündenfalls des Menschen. Die Menschheit lebt in der Geschichte als eine »verurteilte«: zur Arbeit, zu »Blut und Tränen«, zur Reue. Verurteilt zur Geschichte wurde die Menschheit, vormals im unschuldigen Glück des Paradieses lebend, wegen der auf ihr lastenden Erbsünde ihres Urahnen, der das göttliche Gebot übertreten hatte. Diese Erbsünde, als Sünde gegen Gott selbst, ist unsühnbar, die Menschheit kann sich nicht selbst erlösen.

Aber Gott in seiner grenzenlosen Barmherzigkeit vollzieht selbst – als in Jesus menschgewordener Sohn seiner selbst – die sühnende Tat; die Selbstaufopferung Jesu geht in das geschichtliche Werden als

entscheidendes Moment der Erlösung und somit als »Geschichtswende« ein. Zwar gilt diese Erlösung nur dem gnadenempfangenden einzelnen; aber sie öffnet nunmehr den Weg zu einem Ende der »Wanderung durch die Geschichte« und ermöglicht in der Gemeinschaft der Heiligen die »Vor-nahme« dieses Endes. Denn Gott hat es versprochen: Nach der letzten »apokalyptischen« Schlacht, nach der endgültigen Niederlage des Bösen, wird das Jüngste Gericht stattfinden, die Geschichte zu Ende gehen, die Zeitlichkeit in die Ewigkeit des Himmelreiches (und seiner dialektischen Antithese, des Höllenreiches) aufgehoben werden.

Vom Evangelium zu Marx

*Vor*geschichtlicher Garten *Eden*, Erbsünde als geschichtsgründende *Ursünde, Austritt* aus dem Paradies, leidvolle *Durchwanderung* der Geschichte (des *»Jammertales«*), *Erlösung* als Geschichtswende, *Gemeinschaft der Heiligen, apokalyptische Schlacht, Jüngstes Gericht, Ende der Geschichte,* ewiges *Himmelreich*: all diese »Mytheme« sind die wesentlichen Strukturelemente des im judeo-christlichen Mythus enthaltenen Geschichtsbildes. Sie kommen in abgewandelter Gestalt, zuerst als »Ideologeme«, später als »Theoreme«, in allen Geschichtsbildern der sich entfaltenden egalitaristischen Tendenz vor (und offenbaren somit als »typisch« die sie immer wieder schaffende epochale Tendenz).

Das gilt, sozusagen beispielhaft, auch für das marxistische Geschichtsbild, womit die egalitaristische Tendenz aus ihrer »ideologischen Phase« in diejenige des »wissenschaftstheoretischen Anspruchs« eintritt. Wohlgemerkt: Wir sprechen hier von dem »vulgären« (wenn man so will), aber eben deshalb folgenreichsten »Marxismus« (also, letztlich: vom staatenbildenden »Marxismus«), sollte er auch – wie mancher behauptet – dem »eigentlichen« Denken Karl Marx' nicht entsprechen. Im so verstandenen Marxismus wird Geschichte als unmittelbare Folge der Entfremdung der Menschheit aufgefaßt: sie *ist* Klassenkampf und als solcher ökonomisch (materialistisch) bestimmt (»determiniert«). Dem vorgeschichtlichen Garten Eden entspricht im marxistischen Bild der »Urkommunismus« einer im Naturzustand verharrenden, die »Natur« nur »ausbeutenden«, »nichtproduzierenden«

(Vor-)Menschheit. War der Mensch im Paradies dem frustrierenden Zwang des göttlichen Verbotes unterworfen, so blieb er im urkommunistischen Zustande dem materiellen Elend ausgesetzt. Unter dem determinierenden Zwange dieses Elends schritt der Mensch zur Domestikation der (lebenden) Natur, zum Ackerbau, aber damit auch zur »Arbeitsteilung«, zur Ausbeutung des Menschen durch den »anderen« Menschen. Der sich selbst entfremdete Mensch ist nunmehr in einen Klassenkampf gestürzt; er ist so wie im biblischen Mythus der »erbsündige« Mensch in die Geschichte eingetreten, »Schweiß, Tränen und Blut« sind sein Los.

Die ökonomischen Produktionsverhältnisse bestimmen das geschichtliche (und nicht nur geschichtliche) Verhalten der Menschen. Im Klassenkampf und durch den Klassenkampf werden immer neuere, ertragreichere Produktionssysteme erfunden, die ihrerseits neue Produktions- und soziale Verhältnisse schaffen, und zwar ein immer größeres Elend der »ausgebeuteten« Menschen. Aber auch hier gibt es endlich eine »Erlösung«. Mit dem kapitalistischen System wird das Elend des ausgebeuteten Proletariats »unerträglich«, so daß das Proletariat sich seiner eigenen Lage bewußt werden kann und tatsächlich bewußt wird. Die erlösende Tat ist hier diejenige der »kommunistischen Parteien« (als Verweltlichung der »Gemeinschaft der Heiligen«), die zum letzten endgültigen Klassenkampf rüsten. Proletariat und kommunistische Parteien stehen in diesem Kampfe auf der Seite der »vorbestimmten« Zukunft. Mit ihrem unvermeidlichen Sieg werden die Klassen abgeschafft, die Entfremdung aufgehoben, der »Geschichte« ein Ende gesetzt: Die Menschheit tritt ein in die Ewigkeit der »kommunistischen Gesellschaft«, all ihre Bedürfnisse sind in einem zurückeroberten und doch zugleich sublimierten Naturzustande nunmehr vollkommen befriedigt.

Wie man leicht sieht, ist auch im marxistischen Geschichtsbilde Geschichte ein Fluch. Der menschlichen Selbstentfremdung entsprungen und somit negativ bewertet, erhält die Geschichte ihren einzigen Sinn aus der »wissenschaftlichen« Gewißheit ihrer Aufhebung. Geschichtliche »Bewegung« ist *Fortschritt*, allein indem und weil sie das Ende der Geschichte näher bringt. Das marxistische sowie das judeo-christliche Geschichtsbild sind *eschatologisch*: Geschichte geschieht in einer »segmentarischen« Zeit, zwischen Anfang und Ende, ihr Gang ist vorbestimmt (prädeterminiert), wobei die Prädetermina-

tion außermenschlich ist, göttliche Vorsehung oder materialistisches »Natur«-Gesetz. Freilich haben christliche Lehre und Marxismus immer wieder versucht, die Prädetermination »ihrer« Geschichte irgendwie zu verdecken. Die Theologie behauptet das »liberum arbitrium« (den freien Willen) des Menschen: Schon Adam hätte aus seiner Freiheit gesündigt, in voller Verantwortung seiner Tat. Was sich aber nicht wegleugnen läßt, ist, daß Gott selbst, der allwissende, »vorsehende« Gott, die Möglichkeit der Sünde und des menschlichen Sündigens schuf, daß Gott selbst in seiner Allmacht *es* wollte, als »causa prima«.

Auch der Marxismus scheut sich nicht vor Widersprüchlichkeit und beliebt oft zu behaupten, Geschichte mache der Mensch, wenn auch nur als Vertreter seiner »Klasse«. Klassenzugehörigkeit ist aber »natürlich«, biologisch prädeterminiert; die Klassenteilung selbst ist gleichursprünglich mit den ökonomischen Produktionsverhältnissen aus dem Schritt zur Domestikation der Natur entstanden, welcher hinwiederum vom Zwange des der Menschheit »natürlich« aufgelegten Elendes bewirkt wurde. Schon allein der Grundsatz der marxistischen Geschichtslehre, nach dem nur ein »wahres« Klassenbewußtsein des Proletariats die »erlösende« Revolution ermögliche, zeigt in diesem marxistisch verstandenen Bewußtsein das strukturelle Äquivalent der judeo-christlichen »Gnade« (um so mehr, wenn »Gnade« im Bezug auf die Bergpredigt ausgelegt wird). In allen egalitaristischen Geschichtsbildern ist letztlich »Geschichte« wie ein Theaterstück, das vor dem Anbeginn der Menschheit geschrieben wurde: in ihm bleibt der Mensch nur immer Schauspieler, sogar die kleinste Improvisation ist ihm untersagt. Der Mensch *wird gehandelt*, er handelt nicht, sein eigentliches Selbstwerden kann nur außerhalb des »Geschichtlichen« gefunden werden, im Jenseits bzw. im »Nach-Geschichtlichen«.

Über die »Ideologien« des Egalitarismus sei hier nur folgendes gesagt:

Das eschatologische Bild des Mythus spaltet sich in antithetische Ideologeme, die sozusagen die inhaltliche Einheit des Mythems nur in ihrer algebraischen Summe wiedergeben können. Im »demokratischen« Felde stehen Fortschrittsideologien reaktionär-konservativen Ideologien gegenüber. An die Möglichkeit eines »Endes« der Geschichte wird nicht mehr geglaubt, aber Geschichte wird immer als ein »Verfallen-sein« des Seins empfunden und bewertet. Die reaktio-

när-konservative Ideologie entspringt der Überzeugung, die »Bewegung« der Geschichte sei im Grunde *sinnlos*, aller geschichtlicher »Fortschritt« könne nur Schlimmeres mit sich bringen. Reaktionäre Konservation will den Gang der Geschichte aufhalten, Geschichte »stillegen«.

Fortschrittsideologien fassen den »Fortschritt« als unaufhaltsam, endlos auf. Sie schwanken zwischen naivem Optimismus und heuchlerischem Pessimismus. Optimistisch ist die liberale Ideologie der *Belle Epoque* (»Excelsior!«) wie auch die Ideologie des »American way of life«. Pessimismus wird dann vorgeheuchelt, wenn der Blick im Unglauben am eschatologischen Bild des Mythus haftenbleibt: also unterstreicht Freud das *wesenhafte* »Unbehagen« der Kultur, und die Negative Anthropologie der Gründer der Frankfurter Schule das unaustilgbare »Schlechte« des Geschichtlichen. Nebenbei bemerkt: Als post-marxistisch, d. h. als von Marx her kommend, ist die Negative Anthropologie ein Rückfall von der »wissenschaftlichen Theorie« in die »Ideologie«. So griff Horkheimer schließlich auf den jüdischen Jahwe als das Sinnbild des »Ganz Anderen« zurück, dabei vergessend, daß dieser Jahwe unserer abendländischen Kultur immer absolut fremd gewesen ist – und folglich für sie un-rück-greifbar bleibt.

Die mögliche Geschichtswende

Die Interpretation von Christentum, demokratischen Ideologien und Kommunismus (Sozialismus) als sukzessive Erscheinungen einer und derselben Tendenz, des Egalitarismus, stammt bekanntlich von Friedrich Nietzsche. Dieser egalitaristischen Tendenz, die er »Bewegung« nannte, wollte Nietzsche »seine« eigene Tendenz, dem geschichtlichen »Entwurf« des Egalitarismus seinen eigenen, dem egalitaristischen »Willen« seinen Willen zum »Übermenschen« entgegensetzen. Nietzsches Werk wie vor ihm das Werk Wagners und nach ihm das Werk Heideggers zeitigt die *mögliche* Geschichtswende, in der wir selbst immer noch stehen. Als Wende ist dieses Werk zugleich zerstörender Rückblick und gründender Vorblick, kritische *Philosophie* und sich selbst besagender Mythus, *Poiesis* im eigentlichsten Sinne. Nietzsche selbst versteht sich selbst als extremster »Décadent«, »Nihilist« und zugleich als das »Gegenteil« eines Dekadenten und Nihilisten. Nietz-

sches kritische Philosophie vollendet das »halb«-gescheiterte Unternehmen Kants: Auch die Praktische Vernunft so wie die Reine vermag wesenhaft nicht, auf die »letzten Fragen« Antwort zu geben; alle Werturteile, alle »Moral«, alle »Wahrheit« sind relativ, haben keinen »vernünftigen« Anspruch auf Absolutheit, auf allgemeine Geltung. Was hier aber »geschichtlich« zerstört wird, ist eben die »Vernunft« als verabsolutierter *Logos* der abendländischen judeo-christlichen Tradition.

Nietzsche selbst zu dieser Tradition als deren Vollender zu rechnen, ist ein fataler Irrtum, den Heidegger leider beging, indem er glaubte, Nietzsches Begriff von »Sein« sei der hergebrachte abendländische, und eben deshalb erscheine ihm Nietzsche als der »letzte Rauch der verdunstenden Realität«. Wenn aber Nietzsche vom Begriff »Sein« als »letztem Rauch der verdunstenden Realität« spricht, so will er hier – ganz im Sinne Heideggers – die Metaphysik der abendländischen Tradition *destruieren*. Sollte man Ungerechtigkeit mit Ungerechtigkeit allzu leichtfertig bestrafen, dann wäre gegen Heidegger einzuwenden: Nietzsche war schon immer in dem »sich ewig bauenden Hause« eben jenes »Seyns«, das Heidegger auf seinen Holzwegen nur zu suchen vermochte, d. h. nur redend behauptete, ohne es wirklich zu zeitigen. Daß aber Heidegger Nietzsche so mißverstehen konnte, hat seinen Grund in der einseitigen Richtung seiner »Lektüre« von Nietzsches Werk: Heidegger *sieht* dieses nur als ein kritisch-philosophisches, er bleibt blind und taub vor dessen »poetischem« Aspekt. Ausgerechnet Heidegger lebt und denkt in der Atmosphäre des von Nietzsche geschaffenen Mythus; allein er *sieht* diesen Mythus nicht und kann folglich auch nicht sehen, daß das Geschichtsverständnis von Nietzsche auf einer Intuition der »eigentlichen Zeitlichkeit« gegründet ist.

Freilich ist die Sprache des Mythus eine *eigenartige*, »chiffrierte« Sprache; dazu kommt, daß Nietzsche in seinem aristokratischen Bestreben, den Unerwünschten die Türen seines Hauses zu versperren, deren Schlüssel sorgfältig verbarg. Um nur ein Beispiel anzuführen: das ständige Hinweisen auf die »aristokratischen« Werte, auf die sich die griechische oder die römische Gesellschaft gründeten, oder noch das Hinweisen auf die »Blonde Bestie« könnten wohl im Sinne einer einfach restaurativen Intention Nietzsches interpretiert werden (was auch fast immer geschehen ist und geschieht), wenn man nicht auf die nur einmal ausgesprochene Warnung achtgibt, die Griechen seien nicht

mehr »zurückzubringen«. [Bei dieser Gelegenheit soll ein für allemal gesagt werden, daß die vorliegende nur *eine* mögliche Interpretation Nietzsches ist, die aber ihre ausgezeichnete geschichtliche Geltung als diejenige Interpretation behauptet und erlangt, welche tatsächlich als »handelnder Glaube« der »Nietzsche-Anhänger«, der sogenannten *Konservativen Revolution* und insbesondere – die aufmerksamen Leser des »Handbuches« Armin Mohlers werden mich verstehen – der »Leninisten« dieser Revolution positiv Geschichte machte.]

Drei Mytheme in Nietzsches Mythus haben unmittelbaren Bezug auf die Zeitlichkeit der Geschichte: der »letzte Mensch« (als im Sinne Heideggers »gewesener«), das zukünftige Sich-Ereignen des Übermenschen, die sich immer vergegenwärtigende »Ewige Wiederkunft des Gleichen«. In den Augen Nietzsches stellt der »letzte Mensch« die »größte Gefahr« für die Menscheit dar. »Sein Geschlecht ist unaustilgbar wie der Erdfloh«; er »macht alles klein«, er wünscht sich ein nur mittelmäßiges Glück, will »weder arm noch reich« werden und meint »das Glück erfunden« zu haben, in einer Welt, wo »jeder will das Gleiche, jeder ist gleich«, und »wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus«. In einem Wort: der »letzte Mensch« will das Ende der Geschichte, er ist schon dieses Ende. Aber eben nach diesem »letzten Menschen« verlangt die Menge und »schenkt« Zarathustra »seinen Übermenschen«. Im Übermenschen zeigt Zarathustra-Nietzsche »den Sinn der Erde«, er lehrt, daß der Mensch »ein Seil (ist), geknüpft zwischen Tier und Übermensch«, daß der Mensch »eine Brücke und kein Zweck ist« und eben darin seine Größe besteht. So stellt sich im zarathustrischen Geschichtsbild der »Übermensch« als ein Zweck, als *der* Zweck dar. Aber wie kann dieser Zweck in einem Werden, das ewige Wiederkunft des Gleichen ist, erreicht werden, da er doch noch nie erreicht wurde? Oder ist der Übermensch gar kein Zweck, obwohl als Zweck vorgegeben, und nur der Horizont, auf den der Mensch zuzugehen hat, wissend, daß Horizont das immer Unerreichbare bleibt?

Auf diese Fragen kann keine Antwort gegeben werden. Wer so fragt, verrät damit selbst seine Befangenheit im »alten« Geschichtsverständnis und wird schließlich immer glauben, im Bild der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« trotz aller Warnung das antike »zyklische« Geschichtsbild erkennen zu können. Ich sage: »trotz aller Warnung«, denn Nietzsche selbst als Zarathustra hat vor einer solchen Auslegung

gewarnt. In dem bedeutungsvollerweise »Vom Gesicht und Rätsel« überschriebenen Abschnitt von »Also sprach Zarathustra« wird das zyklische Geschichtsbild im Mißverständnis einer Frage Zarathustras vom Geist der Schwere behauptet: »Alles Gerade lügt. Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.« Worauf Zarathustra »zürnend« zurückgibt: »Du Geist der Schwere! Mache dir es nicht zu leicht! Oder ich lasse dich hocken, wo du hockst, Lahmfuß, – und ich trug dich hoch!«.

Das Bild der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« will ein Rätsel sein, und nur einmal wird ein Hinweis auf den Schlüssel gegeben – von den »Tieren Zarathustras«: »Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. / Alles bricht, alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. / Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. / *In jedem Nu beginnt das Sein, um jedes Hier rollt sich die Kugel dort. Die Mitte ist überall.* Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.« Das will heißen: »ewige Wiederkunft des Gleichen« ist das *Bild* einer so gearteten Zeitlichkeit, daß in der von ihr konstituierten »Geschichte« jedes »Nu« Anfang und jeder »Ort« »Mitte« ist. In seinem unentbehrlichen Essay »Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932« behauptet Armin Mohler, die »*Kugel*« sei wohl ein »besseres« Bild der ewigen Wiederkunft des Gleichen, dabei unterstreicht er aber die unüberwindlichen Schwierigkeiten, die »unsere heutige Sprache« jeder Aussage über die »dreidimensionale« Zeit bereitet. »In alle Worte – schreibt Mohler – sind die Bedeutungen des linearen Weltbildes eingeflossen, auch dort, wo die Worte ursprünglich anderes bedeutet haben mögen. Unsere heutige Sprache ist linear; jede lineare Sprache ist eine verstandesmäßige Sprache. Oder, anders ausgedrückt: sie wirkt sozusagen nur *in einer Dimension* und versperrt sich dem Ineinander mehrerer Dimensionen. Sie schreitet von einem zum andern weiter, und woran sie vorbeigeschritten ist, das ist erledigt. Nur in der dichterischen Sprache ist noch Erinnerung an andere Möglichkeiten enthalten. So können wir vom Weltbild der Wiederkehr nur entweder in *lineraren* Umschreibungen oder in dichterischer Form sprechen.«

Dazu ist aber zu bemerken: Keine Sprache, auch keine dichterische Sprache kann eine *Erinnerung* an andere Zeitauffassungen als die »lineare« haben, und zwar aus dem einfachen Grund, weil bis zu Wagner und Nietzsche alle *Weltbilder* und *Geschichtsbilder* immer

»lineare« Bilder waren. Das egalitaristische Geschichtsbild ist »segmentarisch«, die antiken »heidnischen« Geschichtsbilder waren »zyklisch«, kreisförmig; beide waren also linear, eindimensional. Das »dreidimensionale« Geschichtsbild ist neu, es hat noch keine »allgemeine« Sprache gestaltet. (Wo und wenn eine solche Gestaltung in mehr oder weniger engem Kreise versucht wurde, wurde sie – verständlicherweise – aktiv angegriffen, als »Jargon der Eigentlichkeit« oder gar als »Sprache des Unmenschen« denunziert.)

Wir können von einer »dreidimensionalen Zeit« nur sprechen im analogischen Rückgriff auf die »Dreidimensionalität« des physikalischen Raumes, wie wir es eben tun: Die *Kugel* ist ein besseres Bild als der Kreis, weil sie ein dreidimensionales Raumgebilde ist. Sie läßt uns einsehen, daß – so wie im Raume jeder »Körper« sich in drei Dimensionen erstreckt und durch sie bestimmt wird – jedes Geschichtszeitliche (d. h.: jede »*Gegenwart*«) die drei Dimensionen Vergangenheit (Gewesenheit), Aktualität (Gegenwärtigkeit) und Zukunft (Zukünftigkeit) *inne*-hat und sich durch sie bestimmt. Doch bleibt auch das Kugelbild unzulänglich: Wie Mohler hervorhebt, vermag es nicht die vollen »Bedeutungen« des Weltbildes der Wiederkehr zum Ausdruck zu bringen – und das prinzipiell nicht wegen der »Linearität« unserer Sprache, sondern weil alle unsere sinnlichen Bilder wie die anschauliche Kugel höchstens dreidimensionale Bilder sind, die Geschichtswelt aber ein *Vier*dimensionales ist. Wie die einsteinsche (makrophysische) Welt der Relativitätstheorie, so hat auch die Geschichtswelt der »Ewigen Wiederkunft« vier Dimensionen, und zwar – hier anders als die Makrophysis – eine räumliche und drei zeitliche. (Die Geschichtswelt ist ein raumzeitliches Diskontinuum, ein *Topochronos*; die Welt der Makrophysis ist ein zeiträumliches Kontinuum, ein *Chronotopos*.)

Die Raumzeit der Geschichte

Das *Vierdimensionale* – das hat uns schon die Physik gelehrt – ist *unanschaulich*; unsere »natürliche« Sinnlichkeit, die biologisch bestimmt ist, vermittelt uns – voneinander getrennt – einen dreidimensionalen Raum und eine eindimensionale Zeit. Daher kommt es, daß wir das unanschauliche Vierdimensionale nur als ein Dreidimensionales darstellen können, unter Verzicht auf eine beliebige Dimension. (So

verzichtet zum Beispiel die Projektion der einsteinschen Welt ins Dreidimensionale auf eine Raum-Dimension.) Das Kugelbild verräumlicht die Geschichtszeit, um deren Dreidimensionalität zu behaupten; eine dreidimensionale Zeit aber bleibt für uns *sinnlich* unanschaubar. Zeit als Bewegung können wir uns nur durch das Lineare und in dem Linearen darstellen, und eben deshalb kommt Nietzsche selbst so wie später die Autoren der sogenannten Konservativen Revolution vom Bild der Kugel zurück zum Bild des Kreises (oder auch der Spirale): Wir müssen Geschichtsbewegung linear darstellen, als Sukzession von Moment-Punkten, und das tun wir »ganz natürlich«, indem wir Geschichtszeit auf die »Linie« der bio-makrophysikalischen Zeit projizieren. Hier, auf dieser Linie, erscheinen Vergangenheit und Zukunft aus der Gegenwart ausgeschlossen; man *ist* immer in der Gegenwart, man *ist nicht* mehr und *nie* in der Vergangenheit, man *ist noch nicht* und *nie* in der Zukunft. In der Physis, im Leben, ist das wahr. In der Geschichte aber sind *Vergangenheit, Aktualität* und *Zukunft* immer zugleich da, von einer »Gegenwart« als ihr »Inniges« bestimmt, die das Dasein selbst (im heideggerschen Sinne) ist.

Daß es so ist, hat der Mensch immer irgendwie geahnt. Obwohl unanschaulich, ist die »eigentliche« dreidimensionale Zeit als zur Seinsverfassung unseres Daseins gehörend immer in uns und »schaut«. Schauend behauptet sie sich, wenn auch nur »negativ«, indem sie die »uneigentliche Zeit« irgendwie zu verschweigen versucht. Die Sprache kennt seit je dieses negative Behaupten, dies Verschweigen: sie redet von Leib und Seele, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Materie und Geist, von Weltlichem und Himmlischem, von Menschlichem und Göttlichem. All dieses Ahnen hatte in seiner geschichtlichen Gegenwart seine Richtigkeit; in einer anderen Gegenwart, in unserer Gegenwart, schlägt es in Irrtum um. Nietzsches Wort vom »Tod Gottes« will auch dies besagen: Wir müssen Seele, Ewigkeit, Geist, Himmel, Göttliches an ihren *Ursprungsort* zurückholen, d. h. in unser menschliches Dasein als *selbstbewußtes* Dasein. Denn wie in jedem Moment-Punkt der makrophysikalischen »linearen« Zeit die Totalität des physikalischen Seins, der Masse-Energie, gegeben ist, so gibt jeder »Ich«-Punkt des linearen (eindimensionalen) geschichtlichen Raumes (der *Tradition*) die Totalität der Geschichte, indem er sie in der Erinnerung als geschichtliche Gewesenheit, in der Tat als geschichtliche Aktualität, im

»vorlaufenden« Entwurf als geschichtliche Zukunft ordnet und bestimmt.

In einer so aufgefaßten Geschichtswelt, die »metapolitisch« schon im Mythem der »ewigen Wiederkunft des Gleichen« *erfaßt* wurde, gibt es – im Gegensatz zum »vulgären« Geschichtsbild – keine festgesetzte Vergangenheit, keine festgesetzte Zukunft. Vergangenheit ist nicht ein-für-allemal-in-Ewigkeit gewesen; sie wird in jeder Gegenwart sozusagen in Frage gestellt, ent-fügt und neu-gefügt (und die Historiker – glaube ich – sollten es als erste zugeben): »in jedem Nu beginnt das Sein«, in jedem »Nu« die Geschichte, »überall ist die Mitte«. Was als »uneigentliche Vergangenheit« vorliegt, ist immer zweideutig im Sinne der »Möglichkeit«: Der Mensch als geschichtliches Dasein hat immer zwischen Vergangenheit und Vergangenheit zu wählen, zu entscheiden. Es gilt, je eine Vergangenheit zu zerstören und eine andere zu errichten: Auch unter diesem Gesichtspunkt sind das kritisch-philosophische Werk eben eines Nietzsche und das »metaphysische« Werk eben eines Heidegger wirkend-beispielhaft.

Die »Entscheidung« über die Vergangenheit ist immer – »gleichursprünglich« – Entscheidung über die Zukunft, es ist dieselbe Entscheidung. So begründet sich die *geschichtliche* Freiheit des Menschen. Da immer das Dasein vom Leben eingeholt wird, befindet sich das Dasein immer am Anfang seiner selber – und der Geschichte. Immer muß das Dasein, um es selbst zu werden, aus dem »Nur-Leben-sein« entscheidend heraustreten. Faktisch heißt das: Der Mensch ist ständig vor eine »Wahl« gestellt, immer steht er am Scheidewege vor antithetischen Möglichkeiten. Was *möglich* ist, ist auch *verwirklichbar*, es kann *ereignet* werden. Da Dasein stets Mit-Dasein ist, da menschliches Dasein als geschichtliches immer auch gesellschaftliches Dasein ist, sind das, was geschichtlich zur Schicksalswahl steht, immer »epochale Möglichkeiten«, »epochal« das heißt, bestimmte Möglichkeiten, deren »*weltgeschichtliche Verwirklichung*« immer vom streitenden Streben der geteilten »Menschheit« abhängt. Friedrich Nietzsche hat die zur Schicksalswahl stehenden Möglichkeiten unserer Epoche gezeigt: »letzter Mensch«, Ende der Geschichte oder »Zeit-Umbruch«, neuer »Anfang«. Beides ist möglich; beides kann – *alternativ* – Wirklichkeit werden. Vor dieser Alternative ist Nietzsches Werk auch Nietzsches Entscheidung: es zeichnet somit kultur-historisch (zusammen mit dem Werke Richard Wagners) die faktische Geburt der »neuen« »anti-

egalitaristischen« epochalen Tendenz. (Nietzsche: *»meine Bewegung«.*)

Daß die dreidimensionale Zeit der Geschichte nur in einer Projektion auf die »Linie« der eindimensionalen sinnlichen Zeit, also als Kreis oder Spirale, anschaulich *vorstellbar* wird, wurde schon gezeigt. Wie sieht nun Weltgeschichte in dieser Projektion aus? Wie wird hier der *Gang der Geschichte* dargestellt? Das egalitaristische Geschichtsbild zeichnet *»segmentarisch«* Geschichte als Gang von einem Anfang, der *Ur-Verfallen* ist, zu einem Ende, das Erlösung, Wiederaneignung des »wahren«, »vollen« menschlichen Seins ist. Anfang und Ende sind hier nur einmal gegebene Geschichtswenden, genauer: *Schicksalswenden*; der Gang der Geschichte führt *schließlich* zur »unbeweglichen« Nachgeschichte, zum »geschichtslosen« Sein, er bringt das Sein der Vorgeschichte wieder und gibt an, es zu *sublimieren*. Im »Kreis« oder in der »Spirale« als Projektionen der dreidimensionalen Geschichtszeit bietet jeder Geschichts- »Augenblick« (jede »Gegenwart«) drei verschiedene Aspekte, je nach den Perspektiven des Vergangenen, Aktuellen, Zukünftigen. Denn hier kann und soll jeder »Augenblick« als Anfang, als Mitte, als Ende zugleich betrachtet werden. Nicht aber Anfang und Ende scheiden nun Geschichte von Vor- oder Nach-Geschichte, sondern die *Mitte*. Doch scheidet diese Mitte nicht Vor- oder Nachgeschichte von Geschichte, sondern Geschichte von Geschichte. Als *Ende* ist jeder »Geschichts-Augenblick« »Höchste Gefahr«, Fall in den tiefsten Abgrund; als *Mitte* kann er in »Großen Mittag« umschlagen; als *Anfang* muß er wiederangefangener »Ursprung« werden.

Wer sich als in einer dreidimensionalen Geschichtszeit befindlich versteht, wird nicht von dem an sich unzulänglichen Bild des »Kreises« oder der »Spirale« irregeführt und gibt sich damit zu erkennen, daß seine »geschichtliche »Entscheidung« stets zugleich ein *Wach-Rufen* eines epochal-vergangenen, d. h. nicht mehr anwesenden, »verlorenen« Ursprungs, ein *Überwinden* einer herrschenden »verfallenden« Gegenwart und ein unternehmender Entwurf eines zukünftigen, d. h. noch nie dagewesenen »Übermenschlichen« ist. So spricht die »Sprache des Kreises« von dieser »Entscheidung« wie von einem Willen der Wiederkehr, der Wiederholung. Ein solches Wieder-holen ist aber mit Heidegger so zu verstehen: »Das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins wieder-holen, um ihn

in den *anderen* Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt. Ein Anfang aber wird nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang *ursprünglicher* wiederangefangen wird, und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen«.

Hier zeichnet sich anscheinend eine Ähnlichkeit der beiden antithetischen »Entwürfe«, des Egalitarismus und des »Anti-Egalitarismus«, ab. Denn will nicht »Wiederholung« den »Ursprung« irgendwie *sublimieren*, so wie »Nachgeschichte« im egalitaristischen Sinne »Vorgeschichte« zu sublimieren hat? Dieser Anschein ist aber nur eine Folge der Projektion der dreidimensionalen Geschichtszeit auf die »Linie« der sinnlichen Zeit. Der grundsätzliche Unterschied ist sogar leicht zu erkennen: Was die neue »anti-egalitaristische« Tendenz im Anschein sublimieren will, ist nie »vorgeschichtlich«, ist nie ein geschichtsloses Sein, sondern stets ein als »Ursprung« verstandenes »Geschichtliches«, nicht ein »Garten Eden«, nicht eine vorgeschichtliche »natürliche« »kommunistische Gesellschaft«, sondern – faktisch, von Fall zu Fall – Urgermanentum (wie bei Wagner), Urgriechentum oder »blonde Bestie« (wie bei Nietzsche), nochmals – auf der metaphysischen Ebene – Heideggers Ur-Sein der griechischen Philosophie oder auch – in der neueren sowohl »kulturellen« wie politischen Strömung der Tendenz – Urrömertum, Urkeltentum und überhaupt – im neuesten Ausblick auf ein zukünftiges »Europa« – Urindogermanentum. Und das heißt auch immer in den verschiedensten zeitgemäßen Formulierungen: handelnde Überwindung der herrschenden verfallenden »egalitaristischen« Gegenwart, »Zerstörung« der abendländischen judeo-christlichen *Tradition*.

Das Schicksal Europas

Heidegger sagte 1935 in einer später unter dem Titel »Einführung in die Metaphysik« veröffentlichten Vorlesung: »Dieses Europa . . . liegt heute in der großen Zange zwischen Rußland auf der einen und

Amerika auf der anderen Seite. Rußland und Amerika sind beide, metaphysisch gesehen, dasselbe; dieselbe trostlose Raserei der entfesselten Technik und bodenlosen Organisation des Normalmenschen . . . Wir liegen in der Zange. Unser Volk erfährt als in der Mitte stehend den schärfsten Zangendruck, das nachbarreichste Volk und so das gefährdetste Volk und in all dem das metaphysische Volk. Aber aus dieser Bestimmung, deren wir gewiß sind, wird sich dieses Volk nur dann ein Schicksal erwirken, wenn es *in sich selbst* erst einen Widerhall, eine Möglichkeit des Widerhalls für diese Bestimmung schafft und seine Überlieferung schöpferisch begreift. All das schließt in sich, daß dieses Volk als geschichtliches sich selbst und damit die Geschichte des Abendlandes aus der Mitte ihres künftigen Geschehens hinausstellt in den ursprünglichen Bereich der Mächte des Seins.« Diese Worte gelten auch heute, heute mehr denn je, denn nicht nur steht das deutsche Volk in der Mitte, sondern die Mitte geht verwüstend durch dieses selbst hindurch. Und so sollen diese Worte Heideggers uns zu einer abschließenden Besinnung auf den »Sinn der Geschichte« führen.

Das »lineare Geschichtsbild«, das »dreidimensionale Geschichtsbild« wurden gezeigt. Das eine gründet sich in einer eindimensionalen Zeit, das andere in einer dreidimensional behaupteten Zeit. Welches ist »das wahre«? Welches entspricht der »Wirklichkeit«? Welche Zeit gibt es wirklich? Und dazu als Vorfrage: Sind diese beiden antagonistischen Bilder nicht etwa Niederschlag von seit jeher bestehenden Gefühlswelten des Menschen? Diese letzte Frage ist wohl zu bejahen, eben weil geschichtliches Dasein immer vor die Wahl gestellt ist, zwischen gegensätzlichen Möglichkeiten zu entscheiden, und ihm diese Entscheidung stets nach seinem »Gefühl« freisteht. Man denke an eine Erscheinung wie die der Pyramiden! Für die eine »Gefühlswelt« sind die Pyramiden ein Symbol des menschlichen Verfalls, der menschlichen »Entfremdung«, weil nur Sklaventum, Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, »schlechtes Bewußtsein« der Herrschenden, Aberglaube der »Niederen« zum Entwurf und zur Errichtung dieser »blutigen« Denkmäler verführen konnten. Die andere Gefühlswelt versucht aber, in die einzigartige Ursprünglichkeit dieser Kunstwerke einzudringen, andächtig eingedenk der »Größe und Furchtbarkeit« des geschichtemachenden Menschen. Oder stellen wir uns jenen römischen Posten in Pompeji vor, an den einmal Oswald Spengler erinnerte! Dieser Posten starb, unter der niederfallenden Asche der Erup-

tion begraben, da, wo er zu stehen hatte bis zum nie gekommenen Abruf. Diese Haltung des römischen Postens ist nur sinnlos für denjenigen, dem Geschichte selbst in sich sinnlos ist; ihm erscheint der Posten als Opfer einer »Illusion«, eines sinnlosen, unnützen »Irrtums«. Oswald Spengler sah aber in diesem römischen, »zwecklos« sich opfernden Soldaten das Musterbeispiel der »geschichtlichen Haltung«, des »Sich-selbst-werden-wollens« bis zum Tod und im Tod. Und so wollte er auch das nach seiner Theorie zusammenbrechende Abendland in einem »zwecklosen« heroischen Endkampfe enden sehen.

Diese antagonistischen Gefühlswelten sind aber selbst *in* der Geschichte; sie ändern sich je nach den zur Wahl stehenden epochalen Möglichkeiten. Wir wissen um die eine oder die andere nur aus unserer Gegenwart, von dieser Gegenwart her eignen wir uns die eine oder die andere an, und nur so, in uns selbst, *verstehen* wir sie. So verfahrend aber »schreiben« wir nur »unsere« *Historie.*

Nun fragen wir wieder: Welches ist das »wahre« Geschichtsbild? Das »lineare« oder das »dreidimensionale«? Welches entspricht der »Wirklichkeit«? Welche Zeit ist die Zeit der Geschichte? Die eindimensionale oder die dreidimensionale? Solches Fragen ist *unser* Fragen, das Fragen derjenigen, welche der neuen epochalen Tendenz irgendwie angehören. Wer der egalitaristischen Tendenz angehört, stellt keine solchen Fragen, denn er »glaubt« oder »weiß«, in der Wahrheit zu sein. Er weiß, wo Geschichte unwiderstehlich, unabwendbar hinstrebt: in das Nach-Geschichte eröffnende Ende. (Er fragt höchstens, wie dieses Ende »am schnellsten« zu erreichen sei, was für »unsere« Augen wohl ein unlogisches, »allzumenschliches« Fragen ist.)

Dieses Fragen, das »unser Fragen« ist, geschieht nur, damit es sich schließlich als kein eigentliches Fragen, sondern als handelndes Streben erweist. Weder das eine noch das andere Geschichtsbild ist »wahr«. Die aus der uneigentlichen Zeitlichkeit entspringende eindimensionale Zeit dringt als erste ins Bewußtseins des Menschen, und auch »weltgeschichtlich« ist sie als erste ins Geschichtsbewußtsein der Menschheit eingegangen. Sie ist aber nicht die Zeit der Geschichte, sie ist die Zeit, in der »man« *lebt*. Wird im Vollzuge des egalitaristischen Entwurfes jeder Mensch, jedes Volk zum »man«, dann wird Geschichte, dann wird Dasein selbst als Möglichkeit auf immer aufgehoben sein, dann wird Dasein *nie* dagewesen sein.

Das ist möglich. Ende der Geschichte ist möglich. Eigentliche Zeitlichkeit ist der einzige Sinn des Daseins. Als Sinn eines Möglichen ist sie auch ein Mögliches. Nun geht dieser Sinn, in einer neuen epochalen Tendenz (in einem neuen Menschen) bewußt werdend, selbst in die Geschichte ein, als »weltgeschichtlich« zu ergreifende Möglichkeit eines neuen geschichtlichen Ursprungs. »man« ist aber immer, denn »man« ist vom Leben eingeholtes Dasein, und Leben als Leben *lebt* auch ohne Dasein, auch ohne das »Rein-Menschliche«. Deshalb sprach Richard Wagner von der Notwendigkeit, »das Rein-Menschliche zu regenerieren«. Deshalb mußte Nietzsche vom »Übermenschen« sprechen, d. h. von der Notwendigkeit, über das geschichtlich gewordene »man« hinaus einen neuen menschlichen Ursprung, einen neuen geschichtlichen »Anfang« zu verwirklichen. Auch das ist möglich. Neuer Geschichtsanfang ist möglich. Auch das steht im Widerstreit der Epoche. Es gibt keine geschichtliche Wahrheit. Würde es sie geben, gäbe es keine Geschichte. Geschichtliche Wahrheit ist immer zu erwirken, immer zu verwirklichen. Das ist eben – für uns – der Sinn der Geschichte.

Soziologie

Prof. Dr. Jacques de Mahieu

Der Mensch, das soziale Wesen

Die sexuellen Grundlagen der Familie

Wenn das menschliche Wesen auf dem Weg der spontanen Zeugung entstünde, sich aus eigener Kraft entwickelte und formte und sich dann gegebenenfalls einem anderen Wesen gleicher Art aus freier Willensentscheidung verbände, könnten wir sagen, daß das Individuum das Grundelement einer Gesellschaft darstelle, die dann also streng assoziativer Natur wäre. Aber das gibt es nicht. Das Kind geht aus dem Schoß einer bereits bestehenden sozialen Gruppe hervor. Es wird nicht *ex nihilo* geboren, auch nicht von Vater und Mutter, sondern von dem Paar, das seine Erzeuger bilden, d. h. aus der organischen Verbindung zweier einander ergänzender Geschlechtstriebe.

Die vom Paar und dem Kind gebildete Familie ist also eine soziale Einheit, die aus dem auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Lebensschwung (élan vital) des Individuums entsteht. Durch unseren Geschlechtstrieb sind wir zugleich Einzelperson und Mitglied einer Familie. Vergeblich wird man uns das angebliche Vorhandensein menschlicher Horden entgegenhalten, die in einem Zustand völliger sexueller Promiskuität leben oder gelebt haben. Selbst wenn die Tatsache nicht zu bestreiten wäre und es sich dabei um die ursprüngliche Daseinsform des Menschen und nicht bloß um einen Zustand der Entartung handelte, so würde das nichts daran ändern, daß die Art nicht ausgestorben ist, sich also fortgepflanzt hat. Wäre es anders gewesen, hätte man das auf eine Verkümmerung des Geschlechtstriebes zurückführen müssen. Denn die völlige Promiskuität schließt die Paarung nicht aus. Die Grundeinheit der Familie sähe dann ihre Dauer auf einige Augenblicke beschränkt. Aber sie würde als grundlegende Zelle der Gesellschaft nicht weniger vorhanden sein, weil von ihr immer die wesentliche Funktion der Zeugung abhängt. Die vollkommene Horde, wie sie uns die idealistischen Soziologen im Überfluß beschreiben, ist nur unter Individuen gleichen Geschlechts oder unter Geschlechtslosen möglich. Aber dann würde es sich um eine anormale

Gemeinschaft handeln, die den Namen Gesellschaft nicht mehr verdiente, weil ihr die Fähigkeit der Arterhaltung fehlt.

Die Gesellschaft setzt notwendigerweise das Kind voraus und dieses ebenso die Familie, d. h. letztlich das Paar, das seinerseits aus der sexuell differenzierten Eigenart und Triebkraft seiner Bestandteile hervorgeht. Wenn wir bedenken, daß jeder dieser Letztgenannten gleichfalls aus einer Familie kommt, werden wir die lebenswichtige Bedeutung des individuellen Geschlechtstriebs und der Familiengruppe begreifen. Schon unsere sexuelle Eigenart macht aus uns ein soziales Wesen.

Die soziale Eigenart des Menschen

Wir sehen also, daß die Familie, selbst wenn ihr Grundstock auf ein zeitliches Minimum beschränkt ist, keine aus der Phantasie oder der Sympathie zweier Wesen entstandene willkürliche Vereinigung ist. Man darf sie nicht mit den durch Übereinkunft entstandenen Formen in organisierten Gesellschaften verwechseln. Die Familie als solche ist fraglos das Ergebnis einer gegenseitigen Übereinkunft ihrer ursprünglichen Mitglieder, einer gegenseitigen Wahl, die auch nicht hätte stattzufinden brauchen. Aber diese Übereinkunft und diese Wahl hätten keinen Sinn, wenn nicht jeder der Teile mit einem Geschlechtstrieb ausgestattet gewesen wäre, der ihn ganz allgemein die Verbindung mit einem ihn ergänzenden Individuum hätte suchen lassen. Das heißt, es gibt in der Familie keine anderen als private Abmachungen. Das Paar stellt, wie wir gesehen haben, eine soziale Gruppe biologischer Art dar, und ihre Ausdehnung auf das Kind, ohne welches es keine Familie gäbe, da diese den größten Teil ihrer sozialen Bedeutung ihrer Fortdauer verdankt, ist nur natürlich.

Wir müssen ganz eindeutig feststellen, daß die so gebildete Gruppe aus einer biopsychischen Neigung hervorgeht, die in jedem ihrer grundlegenden Mitglieder offensichtlich individuell ist, aber einen sozialen Zweck hat und so über die Person, die sie besitzt, hinausgeht. Die Familienordnung ist uns immanent, aber verbindet sich, genauer ausgedrückt, in uns mit einer bestimmenden Absicht, die wir in ihrem speziell sexuellen Aspekt als sozial anerkennen müssen. Das hat übrigens nichts Überraschendes, da wir ein soziales Erzeugnis, das Ergeb-

nis der Vereinigung des Paares sind. Man wird uns entgegenhalten, daß das gleiche auch für alle Tiere mit Geschlechtstrieb gilt einschließlich derjenigen, die übereinstimmend für asozial gehalten werden, weil sie von ihren Artgenossen getrennt leben. Das stimmt, aber die Bezeichnung als Asoziale für Lebewesen, die periodisch, und sei es auch nur für ganz kurze Zeit, die vollständige Vereinigung der Paarung suchen, scheint uns mißbräuchlich. Tatsächlich genügt der Geschlechtstrieb, um aus einem Tier ein soziales Wesen zu machen. Aber die Sozialität verändert sich mit dem Grad und der Form der Entwicklung und der Zivilisation der jeweiligen Art, Rasse oder Einzelperson. Der Mensch ist nicht das sozialste Lebewesen, und die *polis* besitzt nicht eine so strenge Organisation wie der Bienenstock oder der Ameisenhaufen, von deren Insassen jedoch ein guter Teil geschlechtslos ist. Es ist daher klar, daß unser sozialer Instinkt über den sexuellen hinausgeht, um so mehr als sich unsere Neigung zum Gemeinschaftsleben nicht auf unsere Familie, ja nicht einmal auf Personen des anderen Geschlechtes beschränkt.

Die Erklärung dieser Tatsachen ist offensichtlich. Das direkt aus unserer geschlechtlichen Eigenart geborene Familienleben hat eine erbliche Anpassung an das Leben in der Gruppe hervorgebracht, das heißt, eine spezifisch soziale Verhaltensweise. Dieser neue Instinkt, der offener als unsere sexuelle Neigung ist, bedeutet seine Ausweitung durch die Geschichte und ihre lebenswichtigen Erfordernisse der Arbeit und der Verteidigung. Aber er hat – im Gegensatz zu den oben erwähnten Insekten – weder unsere Persönlichkeit noch unsere Sexualität (diese schon gar nicht) beeinträchtigt. Die Familie und folglich auch unser Fortpflanzungstrieb verzögern die Grundlegung unserer sozialen Eigenart. Ehe sich unser ererbter Sozialinstinkt auf unser Verhalten auswirken kann, unterwerfen wir uns dem Einfluß der Familie, in die wir hineingeboren sind und die uns erzogen hat. Denn wir bilden unsererseits eine Gruppe, die in ihrer Struktur mit derjenigen identisch ist, die uns geformt hat. Mit anderen Worten ausgedrückt, ist die Familie die natürliche Grundlage unserer gesamten sozialen Betätigung und, da das bei allen unseren Mitmenschen ebenso ist, die »Zelle« der Gemeinschaft, d. h. zugleich Basisgruppe, ohne die die Gesellschaft verschwinden würde, und kleinste Einheit derjenigen, in denen sich Gemeinschaftsleben und -produktion bekunden, Leben und Produktion, die unser Geschlechtstrieb hervorbringt.

Die soziale Erblichkeit des Menschen

Wir müssen also zwei Elemente unterscheiden, die bei der Bildung unseres Sozialinstinktes zusammentreffen. Das eine ist, wie wir gesehen haben, eine Gegebenheit unserer essentiellen Wesensart. Es hängt weder von unserem Willen noch von der Geschichte unserer Art oder unserer Vorfahren ab, ob wir sexuell sind oder nicht. Wir sind geschaffen, uns zu paaren, und unser Geschlechtstrieb gehört also in die Kategorie der organischen Instinkte, d. h. derjenigen, die der strukturellen Ordnung unseres Seins entsprechen und sich in einem besonderen Instrument ausdrücken. Das Paar bringt das seinen Eltern in biologischer Abhängigkeit verbundene Kind hervor, welcher Umstand die Eltern das Kind trotz seiner persönlichen Selbständigkeit mit Recht als einen integrierenden Bestandteil ihres Seins betrachten läßt. Die väterliche und mütterliche Liebe wird gewöhnlich durch das gemeinsame Leben und die daraus resultierende intuitive Zuneigung gefördert, aber sie hat eine unendlich viel festere natürliche Grundlage als jedes andere Gefühl.

Man kann sich ein praktisch auf den Familienkreis beschränktes soziales Dasein vorstellen, und wir finden tatsächlich historische Beispiele dafür. Jedoch spielt selbst in diesem Fall der zweite Faktor des Sozialinstinktes eine Rolle. In der Tat besteht das Leben des Paares nicht ausschließlich aus geschlechtlicher Liebe, sondern auch aus unzähligen Beziehungen, die das Zusammenleben mit sich bringt, von den materiellsten des gegenseitigen Austausches von Dienstleistungen bis zu den höchsten gemeinsamen geistigen Anstrengungen. Es entsteht so zwischen Mann und Frau eine Gewohnheit des Zusammenlebens, die auch das Kind in dem Maß einbezieht, wie dieses bei Gewinnung seiner Selbständigkeit sich biologisch von seinen Erzeugern entfernt, aber gleichzeitig ein aktives Mitglied der Familiengemeinschaft wird. Andererseits ist es der Familie, so isoliert und auf sich selbst zurückgezogen sie auch leben möge, unmöglich, unter gewöhnlichen Verhältnissen jeden Kontakt mit Außenstehenden zu vermeiden. Ihre Gründung selbst ist ja Ergebnis der Vereinigung zweier Lebewesen, die im allgemeinen zwei verschiedenen Familiengruppen angehören. Sie müssen sich sofort ernähren, und das ist ihnen nicht immer als Selbstversorgern möglich. Sie müssen sich schließlich auch verteidigen, und diese Notwendigkeit bringt sie zum Zusammenstehen mit anderen.

Aus all dem geht hervor, daß die Familie sich, je nach ihrer Lebensweise verschieden, nach und nach ein Sozialverhalten zurechtzimmert, das eine durch die Erweiterung der ihre Glieder einenden biologischen Bindungen erworbene Eigenschaft darstellt.

Dieses Verhalten, das unendlich viel beständiger als irgendein anderes ist, da es sich aus unserer sexuellen Wesensart herleitet, hat sich in einen Instinkt technischen Typs verwandelt, d. h. in einen solchen, der an zufällige, aber dauerhafte Umstände unseres Daseins gebunden ist. Unter diesem Gesichtspunkt wurde der ursprünglich von jedem Zwang freie Sozialinstinkt uns eingepflanzt, indem er erblich wurde. Keineswegs aus Erwägung über den Wert gemeinsamer Spiele und noch weniger aus frei getroffener Übereinkunft sucht das Kind, sowie es sich aus eigener Kraft bewegen kann, die Gesellschaft von seinesgleichen. Das menschliche Wesen erbt den Gefallen an der Gesellschaft und durch diese eine Neigung zum Zusammenschluß. Dieser Gefallen und diese Neigung finden übrigens im allgemeinen ein günstiges Gelände. Es ist eine Ausnahme, wenn das Kind in einer Familie das Licht der Welt erblickt, die keine anderen sozialen Beziehungen als die aus ihr selbst hervorgegangenen besitzt. Es entwickelt sich gewöhnlich im Schoß einer komplexen Gemeinschaft, die eine Tradition besitzt, d. h. ein Bündel von Gewohnheiten, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und ihre verschiedenen Lebensumstände widerspiegeln. Seine Erziehung im weitesten Sinn des Wortes, d. h. nicht nur die Lektionen, die es von seinen Eltern und Lehrern erhält, sondern auch diejenigen, die ihm das tägliche Leben in einer bestimmten sozialen Umgebung erteilt, wird von dieser Tradition geprägt. Die Gemeinschaft, welche es auch sei, bildet keine Robinsons heran, sondern Mitbürger. Zum ererbtem Sozialinstinkt kommt also beim Kind die Gewohnheit hinzu, die es, auch ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, durch die einfache Tatsache des gemeinsamen Daseins erwirbt, von dem es sich nicht ausschließen kann.

Ungleichheit und Rangordnung

Vergessen wir jedoch nicht, daß das Kind dieses Dasein durch Vermittlung seiner Familie führt, die der Spiegel – immer auch ein wenig Zerrspiegel – ist, in dem es die Gesellschaft beobachtet. Das

Bild, das diese ihm vor allem in den ersten Jahren seines Lebens bietet, die es am wirksamsten formen und vorbereiten, ist ganz von Familie durchtränkt, wenn man so sagen darf, und genauso ist es seit altersher gewesen. Die direkte und die traditionelle Formung, die es erhält, geben ihm also keinen vagen und unbestimmten Sozialinstinkt, um so weniger als sich sein Geschlechtstrieb, ganz besonders mit beginnender Pubertät, nicht auf eine philanthropische Neigung im etymologischen Sinn des Wortes beschränkt. Wir werden mit einem Instinkt geboren, dessen biologische Grundlage eine Familienstruktur geschaffen hat, d. h. eine Ordnung mit den an sie gebundenen Werten. Diese Struktur ist während unserer ganzen Erziehung gegenwärtig. Wir begegnen ihr wieder, ohne sie ändern zu können, in der neuen Familiengruppe, die wir bilden, wie wir sie übrigens auch in den sozialen Zellen um uns herum beobachten. Unsere soziale Wesensart setzt also nicht nur die Sozialibilität voraus, sondern auch eine gewisse Anzahl grundlegender Formen und Prinzipien, die weder diejenigen der Herde noch die des Bienenstockes sind.

Daraus geht hervor, daß es eine natürliche Sozialordnung gibt: diejenige, die unserem Instinkt entspricht, so wie er sich aus unserer biopsychischen Beschaffenheit und aus der Geschichte unserer Art, unserer Rasse und unserer Ahnenreihe ableitet, und durchaus nicht diejenige, die die idealistischen Denker gerne wollten, diejenige, die wir so, wie wir sind, empfangen haben, nicht als abstrakter Mensch, den es nicht gibt. Was sind nun die essentiellen Forderungen unserer sozialen Wesensart? Zweifellos können wir sie durch eine psychologische Analyse in uns entdecken. Aber viel einfacher und sicherer ist es, sie aus der Beobachtung der Familiengruppe abzuleiten, jenem Ergebnis unseres Geschlechtstriebes und der Schöpferin unseres eigentlichen Sozialinstinktes. Was zeigt uns die Familie? Sie zeigt uns zunächst, daß ihre Mitglieder verschieden und ungleich sind und daß sich die unter ihnen bestehenden sozialen Beziehungen eben auf diese Verschiedenheiten und die Ungleichheit gründen. Der Mann und die Frau haben in ihrer geschlechtlichen Vereinigung, dem Nährboden der Familiengruppe, funktionell verschiedene Aufgaben, die aus ihrer besonderen biopsychischen Beschaffenheit hervorgehen: jener gibt, diese empfängt, ohne daß irgendeine egalitäre Theorie oder Errungenschaft an dieser mechanischen Tatsache das geringste ändern könnte. Die Ungleichheit ist noch überzeugender, wenn wir die Beziehungen zwi-

schen Eltern und Kindern beobachten. Es ist ja wohl klar, daß die Familiengruppe überhaupt nicht vorhanden wäre, wenn die beiden Teile des Paares gleich wären, also das gleiche Geschlecht oder gar keines hätten. Die Ungleichheit ist also die natürliche Voraussetzung der Heiratsübereinkunft. Daß sie es ist, die die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern regelt, bedarf keiner langen Begründung. Maurras hat die fundamentale Rolle der »Beschützenden Ungleichheit« sehr gut hervorgehoben, ohne die der kleine Mensch überhaupt nicht zur Welt kommen und jedenfalls nicht mehr als einige Augenblicke nach seiner Geburt überleben würde.

Der erste Grundsatz der natürlichen Sozialordnung ist daher die Ungleichheit. Der zweite leitet sich aus dem ersten ab: unter ungleichen Wesen, die durch ein gemeinsames soziales Leben aneinander gebunden sind und innerhalb der Gruppe Aufgaben erfüllen, die ihrer Natur entsprechen, ergibt sich notwendigerweise ein sich ergänzendes Verhältnis. Aufgrund ihrer weiter fortgeschrittenen Entwicklung ist der eine wie der andere berufen, das Kind zu leiten. Der in der Familie entstandene Sozialinstinkt wird also natürlicherweise von den beiden Grundsätzen der Ungleichheit und der Rangordnung bestimmt, die wir als Folge unseres ureigenen Seins definiert haben. Wenn die Gesellschaft ihre Aufgabe erfüllen will, muß sie sich nach der instinktiven Wirklichkeit ihrer Mitglieder ausrichten. Ungleichheit und Rangordnung sind daher die fundamentalen Normen der natürlichen Sozialordnung.

Dienstleistung und Schutz

Diese Normen genügen jedoch nicht, um unser Gemeinschaftsleben zu charakterisieren. Sie gelten tatsächlich ebenso für ein Gefängnis wie für eine Familie, obwohl die Organisation dieser beiden Typen von Gemeinschaft äußerst verschieden ist. Sehen wir also, welchen Sinn sie innerhalb der natürlichen Gruppe haben, von der unser Sozialinstinkt abhängt. Wir haben festgestellt, daß sich die beiden Teile des Paares durch Übereinkunft aneinander binden. Wir müssen klar präzisieren, daß es sich dabei nicht um einen Vertrag kommerzieller Art handelt, dessen Klauseln die Verpflichtungen jedes der Teile genau festlegen, sondern um eine einfache Wahl, die die Betätigung des Geschlechts-

triebes auf die beiden Wählenden beschränkt. Die sozialen Beziehungen zwischen dem Mann und der Frau, die das Paar bilden, gründen sich also vor allem auf den biologischen Austausch von Dienstleistungen, wobei einer für den anderen unerläßlich ist, um die Vollkommenheit seines persönlichen Lebens zu erreichen. Die Ungleichheit und die Rangordnung sind alles andere als Grundsätze eines Zwanges, sondern im Gegenteil Faktoren einer funktionellen Zusammenarbeit, die jede Berechnung ausschließt. Zu fragen, welcher der beiden Teile bei der geschlechtlichen Vereinigung mehr leistet, ist völlig sinnlos. Jeder erfüllt die ihm von der Natur zugewiesene Aufgabe.

Wenn wir die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern betrachten, wird die Bedeutung des Begriffes der Dienstleistung in der familiären Gesellschaft noch deutlicher, weil hier die Frage der Gegenseitigkeit fortfällt. Das Kind bekommt, ohne irgend etwas zu geben. Es verdankt seinen Erzeugern seine Entstehung und die Bewahrung seines Lebens. Die ihm unentbehrliche Hilfe wird ihm unentgeltlich gewährt, in einem Akt der reinen Liebe ohne jede Hoffnung auf Gegenleistung, wie das Maurras sehr richtig festgestellt hat. Bei diesem Verhalten gibt es nichts, was uns an Wohltätigkeit denken lassen könnte. Wenn es sich bei den Eltern nicht um Ungeheuer handelt, stellt sich ihnen der dem Kind erwiesene Dienst nicht als äußerer Zwang dar, sondern als eine natürliche Regung, die sich aus der biologischen Zusammengehörigkeit ergibt. Das Neugeborene ist ein Teil seiner Erzeuger, und zwar umso mehr, je weniger seine Selbständigkeit sich verwirklicht hat, das heißt je größer die Ungleichheit ist.

Die Dienstleistung ist also das Gesetz, das die Gesamtheit der Beziehungen der jeweiligen natürlichen Gruppe bestimmt. Das ist eine wichtige Feststellung, weil sie uns zeigt, daß die Familie in organischer Weise und nicht vertraglich organisiert ist – trotz des Paktes, der die Vereinigung der Partner besiegelt, ohne diese geschaffen zu haben. Das kann nicht überraschen, da wir wissen, daß das Paar, zumindest auf dem Höhepunkt der nach Vereinigung strebenden Spannung, sich wie ein einziger Organismus verhält, und daß anderseits das Kind aus von den Eltern beigesteuerten Substanzen besteht, wenn es auch in der daraus hervorgehenden Synthese über diese hinausgeht. Jeder der drei Faktoren der gesunden Familie ist also an die anderen durch biopsychische Beziehungen gebunden, die seiner natürlichen Funktion entspringen. Der stärkste gewährt seinen Schutz dem schwächsten, als wenn er

von einer auf die Familie ausgerichteten Absicht geleitet würde, die seine persönliche verdrängte. Und so ist es in der Tat. Aber der kollektive Zweck der Gruppe wird nicht durch äußeren Zwang auferlegt. Er verbindet sich mit einer Leitabsicht, die zugleich persönlich und sozial ist. Wir sind ein familiäres Wesen, gerade weil unsere sexuelle Eigenart die Gruppe voraussetzt, deren Teil wir darstellen, die aber über uns hinausgeht. Unser sozialer Instinkt bildet sich also um diese quasi organismische Absicht herum, die sich mit unserem eigenen Lebensschwung vermengt, und daher erbt er die Modalitäten. Dienstleistung und Schutz stellen die natürlichen Folgen der Ungleichheit und der Rangordnung der Familiengruppe dar. Wir finden sie als grundlegende Kennzeichen der allgemeineren Tendenz wieder, in die sich im Lauf der Jahrtausende die Absicht verwandelt hat, die uns infolge unserer Struktur selbst dazu drängt, in der Vereinigung mit einem anderen Wesen komplementären Geschlechtes die volle Bestätigung unseres Ich zu suchen.

Die funktionelle Spezialisierung des Menschen

Das Familienleben setzt noch mehr voraus. Die Ungleichheit und die Rangordnung, die die Beziehungen unter den verschiedenen Mitgliedern einer biosozialen Gruppe regeln, gründen sich keineswegs auf eine qualitative Verschiedenheit in ihrer Struktur gleicher Wesen, sondern im Gegenteil vielmehr auf eine funktionelle Verschiedenheit, die aus der besonderen biopsychischen Eigenart der Geschlechter und aus der schöpferischen Verbindung in natürlicher gegenseitiger Abhängigkeit herrührt. Unser Geschlechtstrieb birgt in sich selbst ein Prinzip organischer Spezialisierung, das zu akzeptieren oder abzulehnen nicht von uns abhängt. Das Familienleben stärkt diese Tendenz zur Differenzierung durch die Gewohnheit, die in der ersten Kindheit aus der Notwendigkeit einer Arbeitsteilung innerhalb der Gruppe entsteht. Es ist nicht die Phantasie oder die Bequemlichkeit, die dem Mann, der Frau und dem Kind ihre jeweilige Rolle zuteilt, sondern die Befähigung jedes einzelnen. Unsere instinktive Bereitschaft zur sozial-funktionellen Spezialisierung sieht sich also durch die Wirklichkeit unseres Daseins in der Familie verstärkt, und das besonders während unserer

Kindheit, da wir eine ausgeprägtere Fähigkeit zur Assimilation und Anpassung als später haben.

Übrigens haben wir nicht nur im Schoß der Familie in einer funktionell hierarchischen und differenzierten Gesellschaft zu leben. Alle menschlichen Gemeinschaften berücksichtigen bei der Verteilung der sozialen Rollen, wenn auch in nach ihrem Niveau verschiedenem Grad, das Geschlecht und das Alter. Die höchstentwickelten gründen übrigens ihre Struktur auf die erbliche Spezialisierung der Familien und Stände oder Kasten. Nun ist diese allgemeine Tatsache der funktionellen Differenzierung keineswegs eine Eigentümlichkeit unserer Generation. Sie hat sich in verschiedenen Formen und Graden gezeigt, solange die Menschheit besteht. Unser Sozialinstinkt ist also von dem Gedanken der Spezialisierung durchdrungen, schon ehe sich die Institutionen der Gemeinschaft, in der wir leben, ausprägen. Mehr noch: Wir werden nicht nur zu verschiedenen Zeiten und verschiedenen Geschlechts geboren, wir bringen nicht nur einen schon ausgebildeten Sozialinstinkt mit, sondern wir kommen zur Welt, ausgestattet mit Charaktereigenschaften, die aus der erblichen Spezialisierung von Generationen der Familie stammen, aus der wir hervorgegangen sind, d. h. mit funktionellen Instinkten, die mehr oder weniger langsam durch den Einsatz von aufeinanderfolgenden Einzelpersonen der gleichen Abstammung bei einer bestimmten Beschäftigung entstanden sind.

Der Mensch wird geformt durch das Leben, das er führt, die Arbeit, die er verrichtet, die Verantwortung, die er übernimmt. Von Fällen der Entartung abgesehen, ist der Sproß einer langen Geschlechterfolge von Führern physisch und moralisch anders als der Abkomme einer Ahnenreihe von Untergebenen. Der Sohn und Enkel von Proletariern unterscheidet sich durchschnittlich von Geburt auf von den Söhnen und Enkeln von Bauern. Unser Sozialinstinkt ist also nicht bloß die einfache Vorherbestimmung für das Gemeinschaftsleben. Er umgrenzt in gewissem Umfang von vornherein die Funktion, die uns in der Gemeinschaft zukommen wird oder doch zukommen sollte. Die demokratische Gesellschaft, die diese erbliche Spezialisierung nicht zur Kenntnis nehmen will, handelt wie der Stallmeister, der jeden Unterschied zwischen einem Vollblut und einem Ackergaul leugnete, beide der gleichen Dressur unterzöge und ihnen freistellte, zwischen Rennbahn und Pflug zu wählen. Es ist offensichtlich, daß das, was den Wert des Vollbluts wie des Ackergauls ausmacht, eben ihre erbliche Spezia-

lisierung und ihre daraus hergeleitete funktionelle Befähigung ist. Beim Menschen ist es dasselbe. Wir sind nicht bloß das Stück einer Herde, sondern das differenzierte Mitglied einer organischen Gesellschaft, in der jeder eine spezielle Aufgabe zu erfüllen hat. Unser Sozialinstinkt und die ererbten funktionellen Neigungen, die ihn begrenzen und ausrichten, weisen uns von vornherein auf einen bestimmten Platz in der Gemeinschaft, wie uns unser Sexualinstinkt auf einen bestimmten Platz in der Familiengruppe stellt. So schafft unsere Natur die Gesellschaft, aber die Gesellschaft bedingt unsere Natur in einer ständigen Wechselwirkung, die der Gesellschaft ihren menschlichen Charakter verleiht und aus uns ein völlig soziales Wesen macht.

Der Gruppengeist

Das Wort Gesellschaft, das wir gebraucht haben, ist ein Begriff, den seine Allgemeinheit und Ungenauigkeit zweideutig machen. Tatsächlich gibt es keine »menschliche Gesellschaft«, die aus Einzelpersonen und Familien besteht, sondern vielmehr natürliche Gruppen und in Übereinkunft geschlossene Vereinigungen, die durch ihre Verbindung mehr oder weniger autonome Gemeinschaften bilden. Zu sagen, daß der Mensch ein soziales Lebewesen ist, bedeutet, daß er den Instinkt besitzt, der seine Eingliederung in ein kollektives Leben fordert und gestattet, dessen Modalitäten von der Natur und der Geschichte bestimmt werden. Wir können sicherlich eine gewisse Sympathie für irgend jemand unseresgleichen aufgrund der einfachen Tatsache empfinden, daß er ein menschliches Wesen ist, aber dieses Gefühl unterscheidet sich nicht wesentlich von dem, das wir gegenüber einem Hund haben. Es hat nichts gemein mit den funktionellen Bindungen, die uns mit anderen Mitgliedern natürlicher Gruppen und der Gemeinschaft verbinden, der wir angehören. Anderseits sind das Bedürfnis und das Interesse im allgemeinen stärker als das Gefühl, und jene sind es, auf die sich unsere wahre soziale Zusammenarbeit gründet. Das hindert, wohlverstanden, nicht, daß die Sympathie aus dem Zusammenleben und dem ständigen Austausch von Dienstleistungen entstehen kann und gewöhnlich entsteht.

Man sollte übrigens die Begriffe Bedürfnis und Interesse nicht in

allzu engem Sinne verstehen. Das soziale Bedürfnis ist nicht ein äußerer Zwang, demjenigen vergleichbar, der dem Gefangenen auferlegt ist, sondern der innere Drang des Instinktes, der seine Befriedigung verlangt. Das Interesse, das uns das kollektive Leben hinnehmen und suchen läßt, ist nicht ein Grundsatz der Ausnutzung der Gruppe und der Gemeinschaft durch den einzelnen, sondern die einfache Bewußtheit unserer Natur und folglich auch der von unserem Standpunkt aus gesehenen Bedeutung der sozialen Realität, der wir unterworfen sind. Nun, um unseren Sozialinstinkt zu befriedigen, müssen wir die Rahmen gelten lassen, die für uns die Gruppen und die Gemeinschaft darstellen, in deren Rahmen wir leben, handele es sich dabei um eine uns von der Geburt auferlegte Situation – wir können uns weder unsere Familie noch unsere Rasse aussuchen – oder um die Umstände, die von uns ein Abfinden mit Tatsachen – unserer Nation, unserem Land – erfordern. Schließlich mag es uns günstig erscheinen, uns bereits bestehenden Gruppen oder Vereinigungen – z. B. einem Unternehmen, einer Akademie oder einem Klub – anzuschließen.

Unser Spezialinstinkt weist uns von vornherein eine mehr oder weniger genau umrissene Rolle in Gruppen mehr oder weniger bestimmter Struktur zu. Unser Erbgut bindet uns an ein bestimmtes soziales Milieu, aber, von der Familie abgesehen, nicht an diese oder jene Gruppe. Es ergibt sich also durch die uns zuteil werdende Erziehung und durch unsere persönliche Entwicklung eine ganz besondere Ausrichtung unseres Instinktes, der sich aus der einfachen Neigung, in Gesellschaft zu leben, in das verwandelt, was wir den Gruppengeist nennen, d. h. er vermengt sich mit dem Leitgedanken des Ganzen, zu dem wir uns bekennen. Es ist diese Verschmelzung, die es erklärt, daß wir uns für die Gemeinschaft, deren Bestandteil wir bilden, aufopfern könnten, obwohl das scheinbar im Widerspruch zu unserem Lebensschwung steht. Unser Leitgedanke, der, wie wir gesehen haben, sozialer Art ist, unterwirft sich den Erfordernissen der Gemeinschaft, die ihn so formt, wie sie ist. Der Gruppengeist ist eine Differenzierung unseres Sozialinstinktes durch Gewohnheit. Es ist also legitim, von der Seele eines Volkes oder dem Leitgedanken einer Gemeinschaft zu sprechen, aber unter der Bedingung, keine Hypostasen zu machen wie der Ingenieur, der die Teile einer Maschine zusammensetzen und sie zusammen funktionieren läßt. Was wir den Lebensschwung der Gruppe nennen können, ist nichts anderes als das synthetische Ergeb-

nis des »élan vital« ihrer Mitglieder, der von Natur sozial, vom Instinkt spezialisiert und formativ differenziert ist.

Der Druck des sozialen Milieus

Es bleibt dabei, daß sich der Gruppengeist unserer Denkart überordnet und unsere Handlungen lenkt, zumindest bis zu einem gewissen Grad. Wir hängen von unserem Sozialmilieu ab wie von unserem kosmischen Milieu, und zwar aus dem gleichen Grund: es formt uns, indem es die Wahl bedingt, die wir in jedem Augenblick zwischen unseren vom Erbgut bestimmten Möglichkeiten und unserem Bedürfnis treffen. Aber unendlich viel mehr als das kosmische Milieu, das die kleinen ihm von uns auferlegten Veränderungen erträgt, aber sie nicht nötig hat, hängt die menschliche Gesellschaft ihrerseits von unserem Vorhandensein und unserer Betätigung ab. Sie formt unseren Sozialinstinkt, aber dieser Sozialinstinkt ist der unerläßliche Faktor ihres Seins und ihrer Entwicklung. Wenn wir sagen, daß der Lebensschwung der Gruppe die Synthese der persönlichen Lebensabsichten ihrer Mitglieder ist, braucht man nicht zu meinen, daß er sich auf eine Summe von Sonderinteressen reduziert. Dies deshalb, weil eine Synthese keine Summe ist, sondern im Gegenteil die in ihr vereinten widerstrebenden Kräfte mehr oder minder beträchtlich übertrifft. Dann aber auch, weil das persönliche Interesse nicht nur eigentümlich schlechthin ist, sondern eigentümlich durch seine Zugehörigkeit, sozial von Natur aus und sozialisiert durch Gewohnheit. Und schließlich, weil die natürlichen Gruppen und die Gemeinschaft, denen wir seit unserer Geburt angehören, schon vorhanden sind und ein Dasein führen, das durch unser späteres Hinzukommen zweifellos verändert wird, aber gleichzeitig unsere Erblichkeit und unsere Erziehung beeinflußt.

Die Lebensabsicht der Gemeinschaft festigt sich in uns, ehe wir in der Lage sind, auf sie einzuwirken. Ihre historische Kontinuität wird durch unsere Ankunft nicht unterbrochen; wir sind ja schon ihr Erzeugnis, da wir in einer Familiengruppe geboren werden und in unseren Genen das Erbe eines mehr oder weniger langen Prozesses der sozialen Differenzierung tragen. Unsere Vorausbestimmung, dieser oder jener Gemeinschaft anzugehören und in ihr eine gewisse Funktion zu erfüllen, ist auf den Druck zurückzuführen, den das soziale Milieu

über unsere Erzeuger und all unsere Vorfahren auf uns ausübt, das heißt, noch ehe wir überhaupt gezeugt worden sind. Wir sind also der Ausfluß und der Ausdruck einer schon vor uns vorhandenen biologischen Realität, die unsere persönliche Absicht geformt hat und uns in dem Ausmaß der Differenzierung bestimmt, die sie uns auferlegt hat. Anderseits ist das soziale Milieu, in dem wir uns entwickeln, nicht genau demjenigen gleich, das die Ahnenreihe, aus der wir stammen, geformt hat. Gruppen und Gemeinschaft entwickeln sich, verändern sich also je nach dem Ablauf ihres Vorhandenseins. Wir befinden uns in einer anderen Lage als die Biene, die schon bei Geburt einem unveränderlichen Staat vollkommen angeglichen ist, der den vollkommenen Rahmen für die Verwirklichung ihres Wesens darstellt. Wir müssen uns einer Umwelt anpassen, die mehr oder weniger von dem verschieden ist, dem wir vorbestimmt sind. Die historische Absicht ist dem Ungeborenen stets um eine Generation voraus, und die Gesellschaft, die formt und leitet, übt folglich auf uns einen Druck aus, der bezweckt, uns ihr anzupassen und das gesellschaftliche Wesen der Vergangenheit, das wir sind, in ein gesellschaftliches Wesen der Gegenwart zu verwandeln.

Anderseits vermengt sich unsere persönliche Absicht trotz ihres sozialen Wesens nicht mit der historischen Absicht der Gemeinschaft, jener Synthese von Gruppen, deren jede ihrerseits sich auf dem Weg der Synthese aus einer Vielzahl individueller »élans vitaux« entwickelt hat. Das heißt, daß die Gemeinschaft in uns nicht in vollkommener Weise verkörpert ist wie der Bienenstock in der einzelnen Biene, daß aber unser Sozialinstinkt die wechselnden Modalitäten des Lebens der Gemeinschaft annehmen muß, Modalitäten, die er nur beisteuert, um zu schaffen. Einerseits sind wir erblich Sozialformen angepaßt, die zum Teil gar nicht mehr vorhanden sind, anderseits stellen wir nur einen der individuellen Bestandteile der gemeinschaftlichen Absicht dar. Wir brauchen aufgrund unserer Natur einen sozialen Rahmen, aber derjenige, in dem wir leben müssen, wird uns nicht voll befriedigen können. Wir müssen also entweder uns ihm oder ihn uns anpassen, d. h. dem Druck nachgeben und uns so in eine knetbare Masse verwandeln, wobei wir auf die eigene zugunsten der historischen Absicht verzichten müssen, oder wir leisten Widerstand, ohne deswegen die soziale Rolle zurückzuweisen, die unsere Natur uns zugeteilt hat, was bedeuten würde, einen fundamentalen Teil unseres Seins zu leugnen. Es ist

offensichtlich, daß wir, je mehr wir unser Milieu beeinflussen wollen, uns um so weniger von ihm ändern lassen dürfen. Es ist ebenso klar, daß unser Einwirken auf die Gesellschaft das Ergebnis unserer ganzen Persönlichkeit und nicht unseres Sozialinstinkts sein wird.

Der persönliche Widerstand gegen den sozialen Druck

Die Psychologie lehrt, daß unser Dasein von einem Komplex von Neigungen bestimmt wird, die von unserer Leitabsicht zusammengefaßt werden. Eine dieser Neigungen ist unser Sozialinstinkt. Innerhalb des Ganzen spielt er, der Eigenart unserer Persönlichkeit folgend, eine mehr oder weniger bedeutende Rolle. Aber man kann das menschliche Wesen auf keinen Fall nur als ein Rad im Mechanismus der Gesellschaft betrachten. Wenn das so wäre, könnte unsere Entwicklung durch die gesellschaftlichen Veränderungen erklärt werden, denen wir notwendigerweise unterworfen sind, was nicht der Fall ist. Wir werden von einer Familie geboren, wir leben innerhalb verschiedener Gruppen, die die Zellen einer Gemeinschaft bilden. Es ist nur natürlich, daß dem so ist, weil unser Sozialinstinkt auf sexueller Basis das verlangt. Aber der Druck, den diese Gesellschaft, deren Teil wir sind, auf uns ausübt, lenkt uns nicht wie einen leblosen Körper oder so, wie das die organische Intelligenz mit der physikalisch-chemischen Materie und ihren Kräften tut. Unsere Leitabsicht ist bestrebt, unsere virtuellen Möglichkeiten wirksam zu machen, um im besten Fall unsere ganze Persönlichkeit zu verwirklichen. Diese Verwirklichung setzt einen sozialen Rahmen voraus, aber nur als notwendige Bedingung unseres Daseins.

Anders ausgedrückt, wirkt der Sozialinstinkt in uns als persönliche Neigung und keineswegs als »fünfte Kolonne«, die sich der Hebel zur Steuerung unseres Seins bemächtigt hätte und uns zu Zwecken gebrauchte, die nicht unserer eigenen Entwicklung dienten. Gruppen und Gemeinschaft treffen also nicht auf eine Art platonischer Materie, die bereit ist, sich passiv ihrem Druck zu unterwerfen, sondern im Gegenteil auf ein autonomes Wesen, das schon, wenn auch auf seine Art, sozial und durchaus geneigt ist, den Rahmen, den es braucht, zu akzeptieren, aber unter der Bedingung, daß er seinen eigenen Notwendigkeiten, d. h. seinen eigenen Bestrebungen entspricht. Nun, das ist

niemals der Fall. Zunächst weil die Gesellschaft, die den Druck auf uns ausübt, ein Produkt der Synthese ist, und zwar von Sozialinstinkten, die mehr oder weniger verschieden als der unsere ausgebildet sind. Sodann weil ihr Bemühen ausschließlich sozial ist und daher beabsichtigt, nur diejenigen unserer Möglichkeiten zu verwirklichen, die ihr nützlich sind. Da nun unser Sein nicht ausschließlich sozial ausgerichtet ist, da wir, mit anderen Worten, weder Bienen, noch Ameisen sind, trifft der Druck der Gruppen und der Gemeinschaft bei uns auf einen doppelten Widerstand, einen sozialen und einen antisozialen. Einerseits verlangen wir, daß unser sozialer Rahmen den Erfordernissen entspricht, die sich aus unserer instinktiven Natur und unserem Urteil über die Struktur der Gesellschaft herleiten. Von diesem Gesichtspunkt aus befriedigt uns der gegenwärtige Zustand der Gemeinschaft nicht, weil es seinem vergangenen Zustand ähnelt, d. h. weil sich die Bedingungen des historischen Daseins nicht von einer Generation zur anderen annehmbaren Veränderungen unterzogen haben. Im gegenteiligen Fall suchen wir auf mehr oder weniger vernünftige Weise eine Lösung für Probleme, die sich stellen, und widersetzen uns im Namen der notwendigen Sozialordnung dem faktischen Sozialzustand. Was erneut besagt, daß wir dem sozialen Druck in seinen Modalitäten Widerstand leisten, die uns, zu Recht oder Unrecht, sozial unbefriedigend erscheinen. Aber anderseits verlangen wir von den Gruppen und der Gemeinschaft, innerhalb derer wir leben, daß sie gleichfalls den Bedürfnissen unserer persönlichen Selbständigkeit entsprechen. Das wird nicht möglich sein, es sei denn, wir stellten allein eine soziale Gruppe dar, wie das bis zu einem gewissen Grad bei Lebewesen mit asexueller Vermehrung der Fall ist. Allein aufgrund der Tatsache ihrer supraindividuellen Natur paßt sich die menschliche Gesellschaft nicht unserer Leitabsicht an, sondern strebt im Gegenteil danach, sie sich ihr zu unterwerfen und folglich unsere Selbständigkeit einzuschränken, indem sie uns zwingt, mehr in ihrem eigenen Interesse als in dem unseren zu handeln.

Zwischen der Gemeinschaft und dem Individuum besteht also gleichzeitig ein essentielles gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis und ein ebensolcher Widerspruch. Wir widersetzen uns dem sozialen Druck, aber wir können aus der Gesellschaft nicht ausscheiden. Wir widersetzen uns den Modalitäten des Gruppenlebens, selbst in Bezug auf die Orientierung ihres historischen Daseins, keineswegs um einen Rahmen zu zerstören, der uns unerläßlich ist, sondern vielmehr um

zwischen ihm und uns eine Harmonie herzustellen, die übrigens die natürliche Sozialordnung darstellt.

Der persönliche Wille zu sozialer Macht

Es geht daraus hervor, daß die Haltung des Aufnehmenden, der alle sozialen Zwänge akzeptiert, widernatürlich, da die Selbständigkeit zerstörend, ist, die dem biopsychischen System, das er darstellt, rechtmäßig entspricht. Diejenige des Anarchisten ist es nicht weniger, da er danach strebt, den unerläßlichen sozialen Rahmen einer Persönlichkeit zu zerstören, die sich weigert, die ihrer eigenen Existenz notwendige Abhängigkeit zuzugeben. Wenn eine menschliche Gemeinschaft nur aus Aufnehmenden, d. h. aus einer trägen Masse ohne jeden hierarchischen und schöpferischen Wirkstoff, bestünde, so würde sie auf dem niedrigsten Stand des Gemeinschaftslebens erstarren und sich demjenigen der Herde nähern. Wenn sie nur aus Anarchisten bestünde, würde sie im Chaos verschwinden.

Die Gesellschaft bedarf also zu ihrer Entwicklung der persönlichen Aktion zumindest eines Teiles ihrer Mitglieder, aber einer Aktion, die sich mit der historischen Dynamik und der Gemeinschaft verbindet. Wenn wir also die beiden pathologischen Klippen umschiffen, den sozialen Konformismus (Ergebnis einer schwachen Persönlichkeit) und den Anarchismus (Folge einer Verkümmerung oder Zerrüttung eines unserer fundamentalen Naturinstinkte), bleiben uns nur zwei Wege frei: der des Rückzuges auf uns selbst oder eine kleine, erlesene Gruppe (Kloster oder Familie) und derjenige, der uns gestattet, den Gegensatz Individuum-Gesellschaft in einer Anstrengung zu überwinden, die uns mit unserem sozialen Milieu identifiziert, indem wir unsere Persönlichkeit steigern. Der erstgenannte Weg bleibt offensichtlich einigen Wesen der Elite vorbehalten, die in sich selbst die unerläßliche Entschädigung für die Anomalität eines mehr oder weniger asozialen Lebens finden. Für die Entwicklung der Gemeinschaft bleibt er negativ. Der andere Weg dagegen entspricht voll unserem gesamten Wesen. Er setzt unser Einverständnis mit der dialektischen Bewegung voraus, die uns zum Widerstand gegen die Gesellschaft, aber auch zu ihrer Umgestaltung treibt. Wir bemühen uns nach Kräften, uns mit unserem sozialen Milieu zu identifizieren, nicht indem wir uns seinen Forderungen unterwerfen, und auch nicht, indem wir uns darauf beschränken,

nur das an ihm zu fördern, was uns befriedigt, sondern es so zu verändern, daß es ohne Vorbehalt befriedigt. Unnötig darauf hinzuweisen, daß eine solche Identifizierung undurchführbar ist und daß das notwendigerweise so sein muß. Sie würde unsererseits tatsächlich ein übermenschliches Unterfangen gegenüber der Gemeinschaft darstellen. Aber diese Anstrengung hat eine freiwillige Einordnung unseres persönlichen Daseins in das historische Dasein der Gemeinschaft zur Folge.

Trotz seines paradoxen Anscheins können wir mit voller Gewißheit den Satz aufstellen, daß unsere Identifizierung mit dem Milieu, wenn sie auch als Ziel unserer Anstrengung nicht zu realisieren ist, doch das unmittelbare Ergebnis dieser Anstrengung ist, da wir nur auf die Gemeinschaften, deren Bestandteil wir bilden, einwirken und sie uns in gewissem Umfang angleichen können, indem wir ihre Gegebenheiten akzeptieren. Wir stehen der Gesellschaft nicht wie einem Feind gegenüber, der unseren Tod will und den wir also zu vernichten versuchen müßten, sondern wie einem Partner in einem sportlichen Wettbewerb: ohne ihn wäre die Verwirklichung unserer Persönlichkeit nicht möglich; aber eben diese Verwirklichung verlangt, daß wir uns ihm widersetzen und versuchen, ihm unseren Willen überzuordnen, was wiederum heißt, daß wir sein Vorhandensein gutheißen und uns seinem Spiel in dem Maß anpassen, als es uns nicht gelingt, ihm das unsere aufzunötigen. Wir personifizieren in uns selbst den historischen Willen der Gemeinschaft, und wir versuchen, ihn nach unserer eigenen Auffassung von ihrer Zukunft auszurichten. Indem wir das tun, behaupten wir uns als selbständige Wesen sozialer Art.

Die politische Aktion ist also der Höhepunkt eines Machtwillens, der nur vollkommen persönlich ist, wenn er den Sozialinstinkt ausdrückt, der integrierender Bestandteil unseres Seins ist. Dem Übermenschen Nietzsches, der eine Gesellschaft verachtet, die ihn selbst hervorgebracht hat, und ohne die er, was er auch denke, nicht voll leben könnte, gilt es den Führer entgegenzustellen, der der Gruppe oder Gemeinschaft, die er verkörpert und führt, fest angehört, den Helden, der sich in der Aufopferung für die Gesellschaft vollendet, den Revolutionär, der der dekadenten Gesellschaft den Sinn ihrer Geschichte zurückzugeben sucht. Diese vollkommenen Menschen vollziehen, auf welcher Stufe der Rangordnung sie auch stehen, in sich die volle Synthese des Persönlichen und Gesellschaftlichen.

Sozialer Kampf und soziale Solidarität

Diese Synthese ist wohlverstanden weit davon entfernt, sich automatisch zu vollziehen. Es gibt keinerlei Mechanismus, um Führer auszuwählen. Die Umstände berücksichtigen nur den intellektuellen Aspekt des Individuums, das sich ihnen unterwirft, aber nicht seine Führungsqualitäten. Die Eignungsprüfungen führen nur zu vom Zufall abhängigen und teilweisen Ergebnissen, die jedenfalls auch noch der Auslegung bedürfen. Nur die Erblichkeit der Funktionen berücksichtigt die biopsychischen Realitäten. Aber sie verschwindet bedauerlicherweise mehr und mehr aus dem Leben der Gesellschaft, und sie entspricht außerdem nicht allen Erfordernissen der Rangordnung, da sie auf dem nicht ererbtem Aufstieg des Gründers der Ahnenreihe beruht. Selbst in den bestorganisierten Gesellschaften wirft also die Auswahl des Führers oder doch wenigstens gewisser Führer ein Problem auf. Anderseits sehen die führenden Menschen oder Stände ihre Macht durch Elemente in die Brüche gehen, die auf der Rangleiter unter ihnen stehen und sie zu Recht oder Unrecht zu ersetzen suchen.

Mit Ausnahme dessen, was erbliche Ämter betrifft, wird die gesellschaftliche Macht also erobert. Und wenn man durch Blut oder Kampf in ihren Besitz gelangt ist, muß sie verteidigt werden. Das ist übrigens nur ein Gesichtspunkt der komplexen Gegensätze zwischen dem Individuum und der Gruppe, der es angehört, zwischen der Gruppe und der Gemeinschaft, die sie einschließt und beherrscht, zwischen den Individuen und den Gruppen untereinander. Wenn wir irgendeine Gesellschaft unter dem Gesichtswinkel eines gewissen Neo-Darwinismus oder einfacher nach der berühmten Formel des Plautus betrachten, aus der Hobbes einen Zauberspruch gemacht hat, wird sie uns wie ein Knäuel von Rivalitäten erscheinen, die je nach dem Zivilisationsstand mehr oder weniger brutal ausgetragen werden. Der Kampf um die Macht erscheint uns dann als ein einfacher Aspekt des Kampfes ums Überleben, und dieser wird zum Grundgesetz der Entwicklung der Gesellschaften.

Wenn jedoch diese Auslegung richtig wäre, gäbe es weder Gruppen noch Gemeinschaften, sondern nur Sklavenmannschaften, die sich als solche und als einzelne nach dem Gesetz des Urwaldes bekämpfen würden. Mehr noch: die Familie hätte keinerlei Existenzmöglichkeit, weil das Kind sich nicht verteidigen kann und im Kampf, dessen

ohnmächtiger Teilnehmer es ist, umkommen würde. Der (bereits soziale) Geschlechtstrieb, der die Familie formt und erhält, und der eigentliche Sozialinstinkt, der sich daraus ergibt, verleiht der Gesellschaft die Struktur, die wir ihr zuerkennen. Der soziale Kampf ist durchaus reell, aber er wird beherrscht durch die soziale Solidarität, die unserer Natur entspringt und ohne die es keine Gruppen und Gemeinschaften gäbe; ohne welche folglich das Individuum sich nicht zu vollenden wüßte, wenn es überhaupt auf die Welt gekommen wäre.

Die Gegnerschaften innerhalb der Gesellschaft sind also wohl die Faktoren des sozialen Daseins. Aber das anzuerkennen genügt, um die Überlegenheit des Daseins über seine Faktoren offensichtlich zu machen. Mit anderen Worten ist die Entwicklung der Gesellschaft von dialektischem Charakter und geht aus dem Überstehen von komplexen Kämpfen hervor, die sich in ihrem Schoß abspielen. Es ist unbestreitbar, daß ein Prinzip der Einheit dem Prinzip des Kampfes vorausgeht. Gruppen und Gemeinschaft bestehen gerade nur in dem Umfang, als das Zusammengehörigkeitsgefühl ihrer Mitglieder stärker als ihre trennenden Gegensätzlichkeiten ist. Das Gesetz des gegenseitigen Beistands ist ebenso natürlich und stärker als das Gesetz des Kampfes. Aber keines der beiden könnte das andere ausschließen, und wir können uns eine völlig einheitliche menschliche Gesellschaft sowenig vorstellen wie eine völlig anarchistische. Selbst der Bienenstock kennt innere Gegensätze, die für seine Entwicklung notwendig sind, wie denjenigen, der zur Eliminierung unnütz gewordener Drohnen führt. Die individuellen Rivalitäten und der persönliche Widerstand gegen den Druck der Gesellschaft entstammen unserer unverzichtbaren Selbständigkeit. Der wechselseitige Gegensatz der Gruppen und ihre Abwehr der Autorität der Gemeinschaft gehen aus ihrer organischen Existenz und folglich aus ihrer eigenen willensbestimmten Aktivität hervor. Aber auch die Gemeinschaft besitzt einen Leitwillen und ein Dasein. Daher rührt ihre legitime Vorherrschaft über die Gruppen, die sie bilden und die sie zusammenhält dank dem Zusammengehörigkeitsgefühl, das uns einen sozialen Rahmen suchen und annehmen läßt. Er ist so weit und so kräftig wie möglich, und in ihm finden wir die unerläßliche Unterstützung für unsere Betätigung.

Unterwerfung des Individuums unter die Gesellschaft

Der Konflikt, der uns gesellschaftlichen Gruppen und der Gemeinschaft, deren Bestandteil wir bilden, entgegenstellt, mag er vorübergehende Interessengegensätze im weitesten Sinn des Begriffes ausdrükken oder er einen tieferen und scheinbar bleibenden Widerspruch zum Grunde haben, ist an sich weder ungewöhnlich noch anomal. Aber die Lösung ist uns von der Natur selbst gegeben. Wir sind nämlich soziale Wesen nicht nur, weil wir das kollektive Leben dem Dasein als Einzelwesen vorziehen und folglich den Kontakt mit unseresgleichen suchen. Wir haben gesehen, daß es sich bei uns nicht um eine einfache Vorliebe, sondern um ein essentielles Erfordernis handelt. Wir werden in einer sozialen Gruppe geboren, und unter diesem Gesichtspunkt unterscheiden wir uns nicht notwendigerweise von den asozial genannten Tieren. Aber wir bedürfen überdies der Familie oder eines sozialen Familienersatzes, um zu überleben. Mehr noch: das völlig einsame Leben, wenn es übehaupt vorstellbar wäre, würde uns nur eine unvollständige Entwicklung gestatten, da der Sozialinstinkt, den wir in uns tragen – und vor allem seine biopsychische Grundlage, der Geschlechtstrieb – eine innige Verbindung mit zumindest einem anderen menschlichen Wesen verlangt.

Das Leben in Gesellschaft ist also keineswegs ein Luxus und noch weniger ein Zwang des Faktischen, sondern eine persönliche Notwendigkeit. Mit anderen Worten ist der Konflikt Individuum-Gesellschaft nicht der wahre Gegensatz zwischen zwei Einheiten, die miteinander in Verbindung, aber essentiell verschieden sind – wie es beim Konflikt zwischen zwei Individuen der Fall ist – sondern es handelt sich vielmehr um zwei teils gegensätzliche Aspekte unserer persönlichen Natur. Er ist also identisch mit den Gegensätzlichkeiten, die sich innerhalb unseres Daseins bekunden. Nun ist der Sozialinstinkt nicht bloß ein Trieb unter anderen, sondern vielmehr die überpersönliche Voraussetzung unseres Daseins und unserer Verwirklichung, also unserer Selbständigkeit. Das heißt, daß unsere Gegnerschaft zur Gesellschaft nur in dem Umfang legitim ist, als sie uns zu Revolutionären gegen eine zufällige (und von uns für krankhaft gehaltene) Form der Gruppe oder der Gemeinschaft macht, und keineswegs gegen ihre wirkliche Wesensart.

Das Problem der Unterwerfung des Individuums unter die Gesell-

schaft ist also allgemein falsch gestellt. Wir sind nicht nur Teil eines Ganzen, sondern eines Ganzen, das uns unerläßlich ist, das uns durchdringt und dessen Grundsatz in uns liegt. Das Individuum hängt von seinem sozialen wie von seinem kosmischen Milieu ab. Wir können also von einem bestimmten politischen Regime wie von einem Klima sagen, daß es uns nicht behagt, und wir haben logischerweise das Recht, es zu wechseln. Aber es wäre ebenso unsinnig, uns der Tatsache der Gesellschaft zu widersetzen, wie der Luft, die wir atmen. Nun bedeutet das soziale Faktum eine grundlegende Struktur, eine Ordnung und eine Hierarchie. Dafür ist der Staat ein notwendiges Element. Wir sind also von Natur aus nicht nur dem Grundsatz der Gesellschaft unterworfen, sondern auch den Bedingungen ihres Vorhandenseins, also dem Staat, der den Leitwillen der Gemeinschaft verkörpert, oder, genauer gesagt, sind wir ihm in dem Umfang unterworfen, in dem er diesen verkörpert, d. h. seine Rolle erfüllt und seiner Aufgabe treu bleibt. Stellen wir hier fest: das Individuum könnte nicht einem allgemeinen Interesse untergeordnet sein, das nur eine Summe von Sonderinteressen wäre, denn es handelt sich nicht um Menge, sondern um Wert, und ein einzelner Mensch kann persönlich und sogar sozial viel mehr wert sein als die Gesamtheit seiner Zeitgenossen, geschweige denn als der angebliche »Gemeinwille« (»Volonté Générale«), der trotz seiner Bezeichnung nichts anderes ausdrückt als die Forderungen einer Fraktion des gesellschaftlichen Ganzen. Das Individuum ist nur der historischen Bestimmung unterworfen, die das gesellschaftliche Dasein ausrichtet und folglich die Vergangenheit und die Zukunft ebenso umfaßt wie die Gegenwart, da sie es ist, die der Gemeinschaft ihr überindividuelles Dasein und ihren ebensolchen Wert verleiht.

Soziales Leben und Freiheit

Wir können es gar nicht genug wiederholen, daß die Gesellschaft keine Hypostase ist, die uns unterdrückt, und kein Tyrann, der uns sein Gesetz aufzwingt. Indem sich das Individuum der historischen Bestimmung der Gemeinschaft unterwirft, der es angehört, tut es nichts anderes, als sich den Folgerungen seiner eigenen Natur zu unterwerfen. Wenn die Anarchisten sich im Namen der persönlichen Freiheit gegen

das Gesetz der Gesellschaft erheben, geben sie sich keine Rechenschaft darüber, daß sie damit eine Bedingung des Seins und der Entwicklung der Persönlichkeit antasten. Wenn die Liberalen, diese verschämten und inkonsequenten Anarchisten, aus dieser selben Freiheit das Kriterium der Organisation der Gemeinschaft machen, geben sie sich keine Rechenschaft darüber, daß sie die vorhandenen Faktoren umkehren und urteilen, als ob die Gesellschaft das Ergebnis des individuellen Willens wäre und nicht, wie wir festgestellt haben, das Individuum das Erzeugnis der Leitabsicht der Gruppe und der Gemeinschaft, aus der es hervorgegangen ist. Die erste Voraussetzung der Freiheit ist die Existenz, und wir existieren nur durch die Gesellschaft.

Das will nicht besagen, daß wir die Gegensätzlichkeiten leugnen müssen, die sich zwischen dem menschlichen Wesen und seinem gesellschaftlichen Rahmen bekunden. Wir wissen im Gegenteil, daß sie zwei verschiedenen Aspekten unseres Wesens entsprechen. Aber man darf diese Gegensätzlichkeiten auf keinen Fall in einen wesentlichen Widerspruch verwandeln und sie noch weniger zum Vorteil einer individuellen Freiheit reduzieren, die nur Realität besitzt, sofern der Mensch ein soziales Wesen ist. Unsere Selbständigkeit hat Sinn nur in dem Rahmen des Milieus, von dem wir abhängig sind. Sie könnte sich ihm nicht widersetzen, ohne einer absoluten Unabhängigkeit zuzustreben, d. h. einer Vergöttlichung der Person, was offensichtlich nicht dem entspricht, was wir sind, und nur in einer Niederlage enden kann. Wir sind frei nur in dem Ausmaß, als wir unsere erblichen Möglichkeiten in Funktion unseres Milieus verwirklichen, das uns die unserem Dasein selbst notwendige Wahl auferlegt. Nun, diese Möglichkeiten sind allein durch die Tatsache, daß sie erblich sind, sozial. Und anderseits stellt die Gesellschaft eine fundamentale Gegebenheit unseres Milieus dar. Es gibt daher keinen anderen Ausweg: die individuelle Freiheit ist von jedem Gesichtspunkt aus sozial.

Das bedeutet nicht, daß wir im Schachspiel der Gemeinschaft nur einfache Bauern wären, die ihren Launen und Phantasien ausgeliefert sind. Wenn unsere Freiheit sozial ist, ist die historische Bestimmung menschlich, und es liegt an uns, daß sie sich verkörpert und bekundet, in verschiedenen Abstufungen gemäß unserem sozialen Wert, d. h. unserer sozialen Funktion und unserem Rang. Der Führer ist unbestreitbar freier als der Untergebene. Scheinbar hängt er nicht von der Gemeinschaft ab, da er ihr seinen Willen überordnet. Aber wenn es

sich nicht um einen Asozialen handelt, der dann die Bezeichnung des Usurpators verdiente, ist dieser Wille nichts anderes als der mehr oder weniger gut gelungene Ausdruck der Leitabsicht der Gemeinschaft. Wir können also mit der gleichen Berechtigung sagen, daß der Führer das freieste und zugleich das abhängigste menschliche Wesen der Gemeinschaft ist. Woraus hervorgeht, daß wir um soviel freier sind, als wir uns noch mehr unserem Milieu einfügen und uns noch mehr mit ihm identifizieren, d. h. daß wir die persönliche Synthese der individuellen und sozialistischen (im eigentlichen Sinn des Wortes) Tendenzen besser vollziehen, die uns in gleicher Weise eigen sind. Für den Menschen, der sich mit der Gruppe oder den Gruppen, der größeren oder großen Gemeinschaft, denen er angehört, eins fühlt, gleichgültig auf welcher Stufe der Rangordnung er sich befindet, ebenso wie für denjenigen, der sich einem Regime widersetzt, das er für unbefriedigend hält, und einen echten Zustand wiederherzustellen versucht, zumindest wie er ihn versteht, vereint sich das Individuelle und das Soziale in einer vollständigen Harmonie. Das sind offensichtlich Grenzfälle. Denn eine solche Synthese ergibt sich nicht ohne Schwierigkeiten und Anstrengung. Aber es ist diese Anstrengung, die wir machen, um unsere inneren Gegensätzlichkeiten und ihre Auswirkungen nach außen zu überwinden, in der wir unsere persönliche Freiheit und die Suche nach unserer Verwirklichung ausüben.

Der Mensch, wirkende Kraft des sozialen Daseins

Wir haben oben geschrieben, daß wir um so freier sind, je mehr wir uns unserem sozialen Milieu einfügen. Diese Feststellung verlangt einen bedeutenden Vorbehalt. Das Bienen-Individuum nämlich, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, d. h. derjenige, der in der Gesellschaft einen Platz einnimmt, den zu wechseln er keine Lust hat, der ohne Mühe und ohne Zwang das Gesetz seines Milieus annimmt, und der vollkommen entschlossen ist, für die Gemeinschaft, der er angehört, zu sterben, dieses Individuum ist zweifellos frei, da es seiner Natur gehorcht, die fast im selben Umfang sozial ist wie die des Insekts. Aber seine Freiheit entspricht einer niederen Persönlichkeit, deren Selbständigkeit sich auf das strenge Minimum beschränkt, das eben noch mit seinem Dasein als individualisiertes Wesen vereinbar ist. Müssen wir

also auf unsere vorhergehenden Untersuchungen zurückkommen und einen fundamentalen Widerspruch zwischen unserer persönlichen Selbständigkeit, d. h. hier unserem Widerstand gegen den Druck des sozialen Milieus, und unserer Einfügung in besagtes Milieu feststellen? Das wäre zweifellos der Fall, wenn die historische Bestimmung der Gemeinschaft in einer ein für allemal gezogenen Leitlinie bestünde und es sich für uns darum handelte, ihr zu folgen oder sie abzulehnen. Wir würden uns dann nämlich dem Dilemma gegenüber befinden, uns nach Art der Bienen sozialen Normen zu fügen oder uns gegen sie zu empören, zumindest in dem Ausmaß, in dem sie uns unsere persönliche Entwicklung nicht gestatten. Allein würden folglich der Bienen-Mensch und der Asoziale, d. h. der Mittelmäßige und der Anomale, eine Möglichkeit der Wahl finden, die sie nicht nötigen würde, einen wesentlichen Teil ihrer selbst zu leugnen. Aber die historische Bestimmung, die die soziale Entwicklung ausrichtet, ist sowenig mit einem Eisenbahngleis zu vergleichen wie die persönliche Bestimmung. Weit davon entfernt, »vorgefertigt« zu sein, besteht sie in einer einfachen Projektion des Gemeinschaftswesens in die Gegenwart und Zukunft, so wie seine Vergangenheit es geschaffen hat. Anders ausgedrückt, beschränkt sie sich darauf, die von der Geschichte geschaffenen Bedingungen für das soziale Dasein zu stellen. Aber die Bewegung dieses Daseins kommt von sozialen Wesen, die die Basisgruppen und indirekt die Gemeinschaft bilden. Die genaue Ausrichtung ist sogar nicht durch die historische Bestimmung gegeben, sondern vielmehr durch diese Bestimmung geschaffen, aber mit einem gewissen Spielraum für die Freiheit des Individuums.

Gerade in diesem menschlichen Punkt unterscheidet sich das Soziale vom Biologischen. Der Organismus schafft sich sein Schicksal selbst. Die Gemeinschaft sieht das ihrige durch ihre Angehörigen sich bilden. Wenn diese vom Bienen-Typ sind, wird ihr gleichsam instinktiver Konformismus sie die gültigen Normen akzeptieren lassen, ohne jeden Versuch, sie zu ändern. Aber da der Sozialinstinkt des Menschen nicht den Perfektionsgrad erreichen kann, den wir bei den Insekten feststellen und der der einzige Faktor der Stagnation ist, wird die Gemeinschaft bald in Gefahr geraten und dann untergehen. Jede menschliche Gesellschaft, gerade weil sie menschlich ist, verlangt, daß ihre historische Bestimmung sich in einer Aristokratie verkörpert, die sie zu ergreifen und gemäß den gegenwärtigen Bedingungen ihrer

Entwicklung zu interpretieren, d. h. sich zu der wirkenden Kraft des gemeinschaftlichen Daseins zu machen weiß. Das Bienen-Individuum kann also seine mittelmäßige persönliche Harmonie in einer nahezu vollkommenen Einordnung in sein soziales Milieu nicht verwirklichen, wenn andere ihrer schöpferischen Mission bewußte Individuen in diesem Milieu wirksam sind und der konformistischen Masse die Führung aufnötigen, die ihnen unerläßlich scheint. Der Führer ist also seinerseits frei, aber er genießt eine Freiheit, die von derjenigen des passiven Wesens völlig verschieden ist. Ihm gestattet seine Passivität, sich seinem sozialen Rahmen einzufügen, ohne ihn zu verändern. Die Freiheit des Führers entspricht einer höheren Persönlichkeit, deren Selbständigkeit in seiner sozialen Anstrengung gewaltig bestärkt wird und der dem Druck der Gemeinschaft Widerstand leistet, ohne sich der Gemeinschaft zu widersetzen, indem er sich im Gegenteil zum Instrument ihres Daseins macht. Es gibt also zwei Arten der Freiheit, sich dem sozialen Milieu einzufügen: die des »Sklaven«, dessen persönliche Selbständigkeit kraftlos ist, und die des Meisters, die ihre Einwirkung auf das historische Dasein der Gesellschaft ausdrückt.

Das soziale Ich

Es gibt indessen weder reine »Sklaven« (die persönliche Selbständigkeit des Mittelmäßigen, ja selbst des wilden Tieres wird nie ganz ausgeschaltet) noch reine »Meister«. Wir bleiben stets ein wenig empfänglich gegenüber dem Druck unseres sozialen Rahmens, und wir vermischen uns anderseits nie völlig mit der Gemeinschaft, der wir unseren Willen aufnötigen. Zwischen dem theoretischen »Sklaven«, der ausschließlich sozialen Individualität in Gehorsam, und dem theoretischen »Meister«, der ausschließlich sozialen Individualität im Befehl, finden wir die ganze Skala wirklicher Menschen, deren zugleich individuelle und soziale innere Geschlossenheit. Sie bedarf jedoch stets eines Anstoßes, verwirklicht sich unter Schwierigkeiten in der Synthese gegensätzlicher Tendenzen oder läuft in einen Kompromiß aus. Derjenige, den wir den Bienen-Menschen genannt haben, wird nicht vollständig vergesellschaftet, indem er sein soziales Milieu akzeptiert. Der Führer, der seinen Willen dem gesellschaftlichen Ganzen aufzwingt, wird nicht vollständig individualisiert. Wir werden in eine bewegte

Masse sozialer Gegebenheiten gestürzt, auf welche wir – allein schon durch unser bloßes Vorhandensein – mehr oder weniger einwirken und die uns mehr oder weniger beeinflußt. Der größte Individualist unter den Menschen kann wohl auf den sozialen Druck heftig reagieren und die ihm gemachten Angebote der Assimilation empört zurückweisen, aber allein diese seine Reaktion ist der Beweis für den mächtigen Einfluß des Sozialen auf das Individuelle. Es ist übrigens nur natürlich und unvermeidlich, daß dem so ist, da wir einen Sozialinstinkt besitzen, den wir gelegentlich in gewissem Umfang unterdrücken, aber nie ganz ausschalten können, und der uns in einen Empfänger gesellschaftlicher Vorstellungen verwandelt, die unserem Geist ständig geboten werden.

Wir wollen dazu sagen, daß wir mit der Gesellschaft ein homogenes Ganzes zwischen den Elementen darstellen, deren Auswechslung normal ist. Wir nehmen in jedem Augenblick Bilder sozialer Herkunft auf, die in uns einen angemessenen Widerhall finden und sich unserem Dasein einfügen. Wenn wir sie – aus Übereinstimmung oder Passivität – annehmen, bilden sich aus diesen ständig wiederholten Bildern in uns Gewohnheiten und Überzeugungen, die mehr und mehr auf unserem Ich lasten. Der Führer gleicht sie seiner Vorstellung an und benutzt sie als Mittel der Durchdringung des Sozialen und als Instrument der Einwirkung auf die Gemeinschaft. Der Bienen-Mensch dagegen wird von ihnen geformt. Aber in beiden Fällen bildet sich in uns ein soziales Ich, das sich um unseren Sozialinstinkt herum kristallisiert. Er ist selbst ein Produkt ähnlicher Vorgänge, an deren Anfang wir den Geschlechtstrieb finden, Ergebnis von Vorstellungen, die das kollektive Leben hervorbringt und die nur ihren nicht individuellen Charakter gemein haben. Sie gehen von der gleichgültigen Erscheinung eines unbekannten Reisenden bis zu dem berauschenden Schauspiel des Massenbeifalls.

Wie die von uns gebrauchten Ausdrücke zeigen und dem allgemeinen Gesetz jeder Aufnahme in unser Dasein folgend, erregen diese Bilder in uns Emotionen und Empfindungen, die unsere Einstellung ihnen gegenüber ausdrücken und die daher gleichfalls einen sozialen Sinn haben. Es kommen abstrakte Bilder hinzu, die den Normen des Gemeinschaftslebens entsprechen. Und wir können die Bilder verschiedener Art nicht vergessen, die uns alle die Tradition im weitesten Sinn des Begriffs malt, besonders die der Sprache. Schließlich schafft unsere Betätigung in der Gesellschaft und besonders die Ausübung

unseres Berufes Antriebe in uns, die unser Gedächtnis verzeichnet. Unser soziales Ich wird also im Überfluß und ohne Unterlaß mit neuen Elementen gefüttert, die der erblichen Bestimmtheit unseres Geschlechtstriebes eine experimentelle Bedingtheit hinzufügen. Bei dem Schwachen nimmt dies soziale Ich eine solche Bedeutung an, daß es das individuelle Ich in den Hintergrund und in eine einfache Hilfsrolle drängt. Beim Führer dagegen stellt es eine Bereicherung der selbständigen Persönlichkeit dar, die die Gegebenheiten akzeptiert, um zu ihrer vollen Bejahung zu gelangen. In dem einen wie dem anderen Fall ist das Soziale ein fundamentaler Faktor unseres Seins und Handelns.

Der integrale Mensch

Diese letzte Untersuchung birgt die Gefahr eines besonders schweren Mißverständnisses. Wir haben nämlich gezeigt, wie sich die sozialen Einflüsse um unseren Geschlechtstrieb herum kristallisieren, der schon auf dem Weg der Vererbung erweitert worden ist. Da wir überdies das soziale Ich dem individuellen Ich entgegengestellt haben, könnte man versucht sein, es als die besondere Schicht unseres Daseins anzusehen, ausgestattet mit einer gewissen Selbständigkeit der Bewegung und des Handelns und einem eigenen Zweck gehorchend. Man würde so in einen neuen Dualismus verfallen. Man würde dahin gelangen, im Menschen eine individuelle und eine soziale Persönlichkeit zu sehen, die einander entgegengesetzt sind, unter denen ständig wiedergeborene Konflikte entstünden und in mehr oder weniger befriedigender Art gelöst würden. Von dort wäre es nur noch ein Schritt, den beiden Ichs verschiedene, wenn nicht gar entgegengesetzte Werte beizumessen. Es ist daher unerläßlich, auf die Frage zurückzukommen, um sie von grundauf zu behandeln.

Der Geschlechtstrieb ist nicht auf die Organe beschränkt, durch die er zum Ausdruck kommt. Diese sind im Gegenteil nur die Spezialisierung einer allgemeinen biopsychischen Neigung unseres Seins. Direkt oder durch Vermittlung dieser Organe sind alle Schichten unseres Daseins mit Sexualität getränkt. Wenn wir sagen, daß sich die gesellschaftlichen Vorstellungen um unseren Geschlechtstrieb herum kristallisieren, so bedeutet das keineswegs, daß sie mit ihm zusammen einen isolierten Block bilden und auch nicht eine besondere Schicht unseres

Ichs und noch weniger ein zweites Ich, sondern daß sie sich ihm einfach hinzufügen, indem sie auf ihn einwirken und ihn da oder, wo er sich findet, vergesellschaften, d. h. ihn unlöslich mit unserer ganzen Persönlichkeit verbinden. Das Phänomen läßt sich in etwa mit dem Umfärben eines Gewebes vergleichen: es handelt sich nicht darum, die eine Farbe mit der anderen zu verdecken, sondern um das Eindringen einer Substanz, die sich mit der ursprünglichen Farbe verbindet, um eine neue Tönung zu ergeben. Wenn aber der Vorgang nicht völlig gelungen ist, wird auf der Schönseite des Stoffes die ursprüngliche Farbe vorherrschen. So ist es auch mit unserem Ich, das nie gänzlich vergesellschaftet wird. Es wehrt sich gegen den äußeren Einfluß, der Druck auf es ausübt, und es gelingt ihm, sich für den Augenblick mehr oder weniger davon freizumachen.

Das individuelle und das soziale Ich stellen also nicht zwei getrennte Realitäten dar. Es ist das individuelle Ich, das sozial wird, aber ohne deswegen seine ursprüngliche Eigenart zu verlieren. Die Einheit des Menschen wird nicht durch eine Vielfältigkeit zerbrochen, die im Gegenteil den Faktor der dialektischen Bewegung darstellt, ohne welche wir uns nicht entwickeln würden. Das Individuelle und das Soziale sind zwei wesentliche Gegebenheiten unserer persönlichen Synthese, zwei Dimensionen des nach Überwindung der Gegensätze integralen Menschen. Aber diese Gegebenheiten, die Dimensionen fügen sich nicht aneinander an: sie gehen auseinander hervor. Das Soziale ist, schon ehe es Wirklichkeit wird, potentiell im Individuellen vorhanden wie das Kulturelle im Biologischen. Das bedeutet, daß jede Untersuchung sozialer Phänomene – und besonders Strukturen – wie jede Betätigung auf diesem Gebiet keinen Wert hat, wenn sie sich nicht auf das Erbgut der Gruppe und der Gemeinschaft gründet, mit denen sie sich beschäftigt.

Wirtschaftswissenschaften

Dr. Guillaume Faye

Von der Konsumgesellschaft zur organischen Wirtschaft

Kaufmännische Gesellschaft: Definitionsbereich

Welches ihr Wirtschaftssystem auch sei, stimmen die liberalen, sozialistischen und marxistischen Gesellschaftsformen dennoch in einem wesentlichen Punkt überein: sie sind wirtschaftsbezogen. Diese auf einer ausschließlich wirtschaftlichen Weltanschauung basierenden Gesellschaftsformen (Louis Pauwels: »Die Wirtschaft ist deren ganzes Schicksal«) verheißen im Endeffekt dasselbe menschliche Ideal: Reichtum und materielles Glück. Allein die hierfür eingeschlagenen Wege unterscheiden sie: einerseits Marktwirtschaft und Freihandel, andererseits Planung und Verstaatlichung.

Zur Wesensbestimmung der wirtschaftsbezogenen westlichen Gesellschaft greifen die Theoretiker zu Ausdrücken wie *Konsumgesellschaft, kapitalistische Gesellschaft, liberale Gesellschaft.* Keine dieser Bezeichnungen ist jedoch zufriedenstellend.

Der Ausdruck *Konsumgesellschaft* vermag zwar das Konsumphänomen als soziologisches Hauptmerkmal unserer Gesellschaft hervorzuheben, dennoch kennzeichnet die Konsumtion ebensowenig wie die Produktion die westliche Gesellschaft.

Der Ausdruck *kapitalistische Gesellschaft* ist kaum zutreffender: der Kapitalismus charakterisiert nämlich alle Industriegesellschaften (amerikanische, europäische oder asiatische), die das Kapital akkumulieren und dessen Rentabilität erhöhen.

Der Ausdruck *liberale Gesellschaft* schließlich besitzt insofern keinen Beschreibungswert, als er auf einen Gesellschaftstypus verweist, der nirgendwo anzutreffen gewesen ist. Dieser Ausdruck umschreibt nichts anderes als einen theoretischen Wunsch.

Der von den Liberalen zur Kennzeichnung der kommunistischen Gesellschaftsform benutzte Ausdruck *kollektivistische Gesellschaft* könnte wiederum ebensogut auf die mittelalterlichen oder auf die primitiven Gesellschaftsformen angewandt werden. Angesichts des Unvermögens der aufgeführten Ausdrücke, die Spezifität der Indu-

striegesellschaften abzugrenzen, übernehmen wir, zumindest was die westlichen Gesellschaftsformen anbelangt, den Begriff *kaufmännische Gesellschaft*. Wenn dieser auch nicht auf eine besondere wirtschaftliche Tendenz verweist, weiß er um so mehr die Wirtschaftshypertrophie zu unterstreichen, die das Dominieren des Kaufmännischen in der jeweiligen Mentalität zur Folge hat.

Mit anderen Worten: das Attribut *kaufmännisch* verweist keineswegs auf Wirtschaftsstrukturen, sondern auf eine kollektive Gesinnung bzw. einen bestimmten Stand der Werte, der nicht nur die Wirtschaft, sondern auch sämtliche Institutionen kennzeichnet.

Den Ökonomismus der einzelnen Gesellschaftsformen anzuprangern heißt allerdings noch lange nicht, die Wirtschaft zu hassen, worauf sich die Links- und Rechtsradikalen vortrefflich verstehen. Ihre Thesen gegen den Profit, das Prinzip des Marktes, das Bankwesen, das Besoldungswesen oder den Zyklus Produktion-Konsumtion propagieren durch ihre Übertreibungen ebenso schädliche Einstellungen wie der Ökonomismus. Wenn übrigens der sozialistische oder marxistische Antikapitalismus sich als unfähig erweist, die Mängel des kaufmännischen Wirtschaftssystems zu bekämpfen, sie sogar verstärkt, ist dies auf den Umstand zurückzuführen, daß die marxistischen Wirtschaftstheoretiker, wie die Neo-Liberalen, die Wirtschaft der Moral unterordnen. Statt dessen sollte sie lediglich Methode und Werkzeug einer Politik sein.

Kaufmännische Gesellschaft und merkantile Gesellschaft

Es gilt aber, die Begriffe *kaufmännische Gesellschaft* und *merkantile Gesellschaft* voneinander zu trennen. Beide Begriffe sind nicht gleichbedeutend: die Republik Venedig oder die Hansestädte haben ihren Glanz auf einem merkantilen Wirtschaftssystem aufgebaut, ohne deshalb kaufmännische Gesellschaften gebildet zu haben. Gleichermaßen kann jeder ein merkantiles Verhalten aufweisen und nach Gewinn streben, ohne deshalb der kaufmännischen Mentalität nachzugeben. Die Unternehmensgründer, die Bauern, die Künstler oder gar die großen Eroberer können somit gewisse merkantile Motivationen innehaben und trotzdem eine dem kaufmännischen Geist fremde Gesinnung beibehalten.

Hauptcharakteristikum der kaufmännischen Gesellschaft ist die Beurteilung sämtlicher Erscheinungen allein unter dem kaufmännischen Standpunkt und nicht unbedingt in bezug auf Finanzkriterien. Die Vorherrschaft der kaufmännischen Gesinnung bedeutet nicht Vorherrschaft des Geldes, obwohl letztere nicht irrelevant ist. Die gegenwärtige kaufmännische Gesellschaft wird nicht mehr als eine andere (sozialistische Staaten, antike Gesellschaften, Ancien Régime) durch die gestellte Aussicht auf Gewinn beherrscht. Dagegen stellt sich die kaufmännische Gesellschaft als eine Gesellschaft heraus, in welcher die Kaufmannswerte in die nichtwirtschaftlichen sowie nichtmerkantilen Strukturen eingedrungen sind und sie verdorben haben. Solche typisch kaufmännischen Verhaltens- und Urteilskriterien sind ebenfalls in manche nichtmerkantile Wirtschaftsbereiche eingedrungen, z. B. die ertragreiche Investition.

Diese Werte sind notwendig und an sich nicht anfechtbar, da sie mit der spezifischen Tätigkeit des Kaufmanns wesensgleich sind. Allerdings haben sie (wirtschaftlicher Determinismus, kaufmännisches Talent) allmählich die drei traditionellen Funktionen innerhalb der indoeuropäischen Gesellschaftsformen übernommen: die Erzeugungsfunktion (Wirtschaft, Fortpflanzung der Bevölkerung, Gesundheit), die Kriegsfunktion (Heer, Verteidigung) und die Souveränitätsfunktion (Politik, Recht, Religion). Die kaufmännische Gesellschaft stiftet demnach eine verheerende Verwirrung; die Menschen besitzen nur noch ein einziges Wertsystem, das zudem der Pluralität der gesellschaftlichen Tätigkeiten unangepaßt ist.

Das Überhandnehmen der kaufmännischen Kulturschablone fällt, historisch betrachtet, mit dem Aufstreben des Bürgertums zusammen. Diese Verbürgerlichung der gesellschaftlichen und kulturellen Werte – als Folge der Übernahme jener drei Funktionen durch den kaufmännischen Geist – wurde mit hohem Tribut bezahlt: Verfall der einzelnen Kulturen, physiologische Domestizierung der Völker (vgl. Konrad Lorenz), demographischer Niedergang auf lange Sicht (vgl. Raymond Ruyer), allgemeine Moralkrise. Mit sozialökonomischen *Pflichten* und zusätzlichen *Verteilungen* belastet, haben die Staaten jeglichen politischen Inhalt eingebüßt.

Sollte aber die Grundbestimmung eines Staates vielmehr darin bestehen, die historische Dynamik und das politische Gleichgewicht eines Volkes zu gewährleisten, dann ist eine andere wirtschaftliche

Perspektive geboten: die Wirtschaft muß an ihren eigentlichen Standort zurückgebracht und als *zweitrangige Strategie* aufgefaßt werden, die der Gesellschaft eine ›gute‹ Verwaltung ihrer materiellen Schätze sichern soll, und nicht mehr als das privilegierte Mittel für jede menschliche Entwicklung.

Die organische Wirtschaftsform

In der von uns vertretenen organischen Konzeption wird die Wirtschaft erneut zum Teilsystem des allgemeinen organischen Gesellschaftssystems. Demzufolge drängen sich die von der Souveränitätsfunktion ›abgesonderten‹ Werte der Wirtschaft auf. Letztere funktioniert jedoch gemäß ihren eigenen Gesetzen, d. h. den Gesetzen des Merkantilismus: Streben nach Gewinn und nach finanzieller sowie produktiver Rationalität. Je nach Wirtschaftsbereich kann sie kapitalistisch oder geplant, mit oder ohne Profit, zugleich privat und national sein.

Auf lange Sicht ist die organische Wirtschaftsform zweifach revolutionär: erstens weil sie den allmählichen Abbau der massenhaften Produktion von Individualgütern bezweckt, um die Domestizierung des Menschen durch den Wohlstand zu stoppen (ohne deswegen der Verknappung zu verfallen); zweitens weil sie das Aufkommen neuer Wirtschaftseliten fordert und voraussetzt, nicht aber ›neue Mechanismen‹. Die Entfaltung der Eliten kommt in der kaufmännischen Wirtschaftsform schlecht zustande: die mit der Erneuerung des Industriegewerbes beauftragten Unternehmensgründer weisen nicht das nötige menschliche ›Profil‹ auf; dies findet in dem Umstand seine Erklärung, daß das System sie vordergründig als bedächtige Wirtschaftsführer, Karrieremacher und Technokraten ansehen will.

Das kaufmännische System stellt paradoxerweise die *Wirtschaftsaristokratie* – den schöpferischen Menschen – in den Schatten des anonymen Firmenapparates. Es begünstigt eher den Sinn für Aufrechterhaltung um jeden Preis als den Unternehmungsgeist. (Man muß die Arbeitsplätze sichern, in Konkurs geratene Sektoren aufrechterhalten, den ›kranken, lahmen Hühnern‹ helfen statt Unternehmen zu gründen.) Die auf *Rentabilität* versessenen Links- und Rechtsliberalen

bremsen die großen Industrieprojekte mit fernliegender wirtschaftlicher Konkretisierung (Concorde, Luftkissenzug etc.).

Somit erweist sich der kaufmännische Liberalismus nicht mehr als die Grundvoraussetzung zur industriellen Macht und zur wirtschaftlichen Effizienz; insbesondere auf lange Sicht, wo er die Hochkonjunktur in den Industrieländern kaum aufrechtzuerhalten vermag, selbst wenn seine kurzfristig strategische Wirkung nicht abzustreiten ist, um z. B. wenig florierende Wirtschaftssektoren anzuspornen oder um den Überfluß an Individualgütern zu verwirklichen.

Nachdem es den Sozialkörper unterworfen hat, blockiert das Dogma der ewigen Steigerung des Lebensniveaus nunmehr die Initiativen des liberalen Vorsorge-Staats zur Überwindung der augenblicklichen Krise. Die *Wohlstandsdiktatur,* die ihren wirtschaftlichen Ausdruck in der *Lohnpolitik* findet, ist zu einem Tabu geworden, das niemand (Regierung, Arbeitgeber oder Gewerkschaft) anzutasten wagt.

Kritik an der Makroökonomie

Wie viele andere Dogmen (die Theorie, wonach die Inflation auf die Geldmasse zurückzuführen sei; die Theorie, wonach Krediteinschränkungen die Preissteigerung bremsen könnten; die Theorie der Wiederbelebung durch die Nachfrage; die Theorie der passiven Handelsbilanz) rührt dieser Glaube an die ewige Lohnsteigerung von der Systematisierung der großraumwirtschaftlichen (= makroökonomischen) Analyse, dem eigentlichen Schlußstein der liberalen Wirtschaftstheorien, her.

Seit Keynes bauen Marxisten und Neuliberale ihre ganze Politik auf dieser makroökonomischen Analyse auf: aufgrund ihres abstrakten, gar ›reduktiven‹ Charakters berücksichtigt sie lediglich die wichtigsten Wirtschaftsfaktoren sowie die *wirtschaftlichen Bereiche*, was ihre Exaktheit beeinträchtigt. Außerdem benutzt die Makroökonomie den Begriff *Durchschnittsindividuum:* Normalverbraucher, Durchschnittshaushalt, mittlerer Betrieb, Durchschnittsverdiener etc. Solche Schlußfolgerungen auf der Grundlage von Mittelwerten, welche auf egalitäre und demagogische Bestrebungen verweisen, stellen sich als unbrauchbar für die Praxis heraus.

Den Begriffen Mikro- und Makrowirtschaft zieht die organische Wirtschaftsform die effizienteren sowie realistischeren Begriffe von *intra- bzw. supraökonomischen* Verhaltensweisen vor. Der erste umfaßt die von jeder Wirtschaftsform erforderten kaufmännischen Verhaltenstypen: Erträge erzielen, ein Unternehmen oder einen Haushalt in seinem ausschließlichen Interesse verwalten. Der zweite bezieht sich auf solche Verhaltenstypen, welche die Interessen des Gesamtsystems, auch die nicht-wirtschaftlichen (Begriff des Surplus), berücksichtigen.

Die Begriffe ›intra- und supraökonomische Verhaltensweisen‹ stammen aus der *allgemeinen Systemtheorie* von Bertalanffy: Der Gewinn (intraökonomische Realität) ist nichts anderes als ein Teilsystem des Surplus (supraökonomische Realität). Vom Standpunkt der organischen Wirtschaftsform aus wird also die kaufmännische Gesellschaft eher durch intraökonomische Verhaltensweisen seitens des Staates wie auch der Firmen gesteuert.

In einer organischen Gesellschaft dagegen übernehmen die wichtigsten Wirtschaftsträger (Banken, Ämter, große Firmen) einen insofern supraökonomischen Standpunkt, als sie, ihre Interessen dabei wahrnehmend, die kollektiven, politischen, ökologischen oder kulturellen Erfordernisse in Betracht ziehen.

Durchaus bemerkenswert ist die Tatsache, daß der gegenwärtige Hyperökonomismus (Konsequenz eines auf das Intraökonomische restringierten Standpunktes) mit den Schwierigkeiten der liberalen Wirtschaft parallel läuft, die Produktivität ihrer Arbeiter aufrechtzuerhalten. Dieses Bemühen kann letzten Endes katastrophale Auswirkungen hervorrufen. Die zeitgenössische ›Wirtschaftsmaschinerie‹ stützt sich in der Tat auf die ständig wachsende Leistungsfähigkeit sowohl der Arbeit (Fortschritte in der Organisation) als auch des Kapitals (technische Neuerung und steigende Findigkeit). Diese Produktivitätsfaktoren beruhen aber im Grunde auf der steigenden Qualität der menschlichen Arbeit, die wiederum von der jeweiligen psycho-soziologischen Umwelt abhängt. Die gegenwärtige kaufmännische Gesellschaft unterschätzt jedoch diesen psychologischen Unterbau; ihre zwei wichtigsten Anschauungsträger, Sozialismus und Liberalismus, unterminieren ihn, ohne daß sie es wissen.

Die kaufmännische Gesellschaft führt zur Spaltung des Staates

Im Normalfall müßten Arbeitsleistung und Einkommen streng proportional sein: Durch die kleinbürgerliche Freizeit-Ideologie, die Nichtverantwortlichkeit des Arbeitnehmers, das Vorrücken des Rentenalters, die über Werbung und Konsumierungssucht verbreitete Psychologie des Nichtstuns werden die Begriffe Verbrauch, Einkommen und Wohlstand immer weniger als Produkte einer Arbeit wahrgenommen. Die auf Findigkeit zurückzuführenden Leistungsgewinne werden eines Tages nicht mehr dieses einfache Übel auszubalancieren vermögen, das keiner beim Namen zu nennen wagt: den Hang zur Untätigkeit.

Auf die ›biblische‹ Wirtschaftsmentalität (»Du sollst dein Brot im Schweiße deines Angesichts verdienen«), die aus der Arbeit eine ›Strafe‹ macht, folgt logischerweise ein Mißtrauen gegen jegliche Form von Arbeit; beide Haltungen stehen ebenfalls im Widerspruch zum alten prometheischen Geist des Europäers. Statt eine auf industrielle Produktivität hinauslaufende Wirtschaft zu begünstigen, scheidet die kaufmännische Gesellschaftsform eine spekulative Wirtschaft aus, die entschlossene Unternehmen handlungsunfähig macht, vor allem die nach Neuerungen strebenden. Verantwortlich für die Vorherrschaft der spekulativen Wirtschaft sind die eher auf ihre eigene Bilanz denn auf nutzbare Investitionen bedachten Banken, verstaatlicht oder nicht, die die schöpferischen Kräfte nicht unterstützen wollen und nur dann ein Risiko eingehen, wenn der Staat sie mit seinem Diskont schützt.

Der Gegensatz von öffentlicher und privater Wirtschaft, bereits wesentlich gemindert durch das Vorhandensein eines halböffentlichen Sektors, wo der Staat sich genauso wie ein Privatunternehmer verhält, dieser Gegensatz bedeutet unter den aufgeführten Bedingungen nicht mehr viel. Konflikte sind sogar zwischen Gesellschaften mit Staatsbeteiligung anzutreffen, zwischen Ämtern oder verstaatlichten Firmen. Diese künstliche Trennung zwischen Privatwirtschaft und öffentlichem Sektor verdeckt in Wirklichkeit eine *Spaltung* des Staates und damit den Verlust seiner wirtschaftlichen Einheit.

Das wirtschaftliche Wirken der Bürokratie verträgt sich übrigens vorzüglich mit der liberalen Ideologie und mit der aufgezeigten Entwicklung der kaufmännischen Gesellschaft sowie der Massenkonsumtion; diese Ansicht wird durch Firmen bestätigt, deren einzelne Satzun-

gen eine Verstaatlichung attestieren und die sich dennoch mit derselben kaufmännischen Logik verhalten wie Privatfirmen. Dies gilt auch für Banken und sonstige Finanzinstitute.

Gegenüber den Privatgruppen wählt der Staat ein Unterstützungsmodell aus, das seinem Verhalten zu den verstaatlichten Wirtschaftsträgern gleichkommt: d. h. eine eher finanziell-väterliche und kurzfristige Hilfe statt einer langfristigen Anregungspolitik.

Unter diesen Umständen befindet sich das Hindernis für eine nichtkaufmännische Wirtschaftsform paradoxerweise nicht in der Privatwirtschaft, sondern auf der Ebene des bürokratischen Einsatzes sowie in der Auffassung des Staates als Providenzstaat.

Die organische Wirtschaftsform hebt die ohnehin verkehrte pseudojuristische Auseinandersetzung um die Verstaatlichungen auf. Sie ist, im Gegensatz zu den anderen Lehren, keineswegs dogmatisch, und sie läßt das Nebeneinander von öffentlichem und privatem Sektor zu; dabei läßt der Staat die einzelnen Unternehmen im nationalen Rahmen und bei günstiger Konjunktur das wirksame Spiel des Marktes spielen. Im Interesse der Nation setzt der Staat andernfalls seine Politik mit nicht-wirtschaftlichen Methoden durch. Die durchaus pragmatische organische Wirtschaft greift auf verschiedene mögliche Taktiken zurück im Dienst der Nationalpolitik: Gewinn, Plan oder Selbstverwaltung sowie Verstaatlichung oder Markt.

Der wirtschaftliche Nationalismus

Im Grunde befürwortet die organische Wirtschaft nicht die Differenzierung zwischen *öffentlichem* und *privatem* Sektor, sondern zwischen den *Sektoren des nationalen und des wirtschaftlichen Interesses,* welches die juristischen Satzungen der jeweils zugehörigen Unternehmen auch sein mögen. Gerade innerhalb der Unternehmen herrscht eine der größten Verwirrungen der kaufmännischen Gesellschaft: Obwohl sie psychologischen Ursprungs ist, faßt die ökonomistische Mentalität die soziale Unzufriedenheit als quantitative Forderungen auf. Meistens ist sie nichts anderes als das Produkt einer bewußten ethologischen Frustration gegenüber der Sicherung und Merkantilisierung des täglichen Lebens, die irrigerweise in Lohnforderungen und quantitative Ansprüche umgesetzt werden. Die neuerdings aufgestellten Theorien über die

sogenannte *Aufgabenbereicherung* in den Unternehmen – zur Überwindung der negativen Folgen der Arbeitsteilung – erweisen sich deshalb als eine der wenigen positiven Möglichkeiten, die die steigende Abneigung der jungen Generation gegenüber der Arbeit bekämpfen könnten.

Diese Lösungen für ein Übel psycho-soziologischen Ursprungs sind leider auf die Betriebswirtschaft begrenzt. Jeder Versuch einer auf das einzelne Unternehmen angelegten ›Umstellung‹ (= die neue Besessenheit der modernen, marxistischen und liberalen Soziologen) ist von vornherein zum Scheitern verurteilt und kann nur in den *wirtschaftlichen Totalitarismus* münden: Somit neigt der – insbesondere multinationale – Betrieb dazu, für seine Angestellten die Funktion der natürlichen und nationalen Gemeinschaften zu übernehmen.

Die einzigen Kräfte, die sich dem wirtschaftlichen Totalitarismus des kaufmännischen Geistes und dessen weltübergreifenden Bestrebungen wirksam widersetzen können, befinden sich logischerweise im *wirtschaftlichen Nationalismus* und nicht im sozialistischen Internationalismus. Die marxistische Internationale und der Mythos des Proletariats haben niemals vermocht, die Fundamente der kaufmännischen Gesellschaft in Frage zu stellen: Die Opposition eines Internationalismus zu einem anderen bleibt in der Tat illusorisch. Und lediglich die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Nationalismen sind wirklich in der Lage, die kaufmännischen und marxistischen, durch den Egalitarismus eng verbundenen Systeme zu gefährden.

Es stellt sich jedoch heraus, daß der liberal-kaufmännische Internationalismus letztlich gefährlicher für die kulturelle Identität der Völker ist als die einzelnen marxistischen Internationalen. Der Marxismus hatte in der Internationalisierung seiner Verhaltensformen, seiner Werte und Interessen weniger Erfolg als der Liberalismus; außerdem ist es ihm mißlungen, sich als anationale Klasse und als wirtschaftliche ›Notwendigkeit‹ zu behaupten.

Die kaufmännische Logik hat sich damit begnügt, auf kurze Sicht zu improvisieren und einen plumpen, unmittelbaren und einträglichen Materialismus hervorzurufen – allerdings auf Kosten der politischen und historischen Interessen der Völker, die ihm unterworfen wurden.

Wenn die Lebensbedürfnisse einer Gesellschaft befriedigt sind, wird die wirtschaftliche Vorstellung des Nutzens unklar. Die Produktion von alltäglichen Konsumgütern läßt jegliche Phantasie vermissen: sie

wiederholt durch Modernisierung dieselben Produkte, daher ohne *echte* Neuerung. Die Erfindungen und das technologische Wissen werden kaum oder unangemessen angewendet, meistens aus Furcht vor dem Risiko: dem vollkommen neuen Produkt wird die technische Spielerei vorgezogen. Diese künstliche, mit pseudowissenschaftlichen Charakteristika geschmückte Neuerung bringt nichts Neues, sondern verstärkt um so mehr die Domestizierung der Öffentlichkeit.

Die *Marketing-Philosophie* trägt die größte Verantwortung für dieses Mißtrauen gegen die echte Neuerung: Man muß auf kurze Sicht und zum bestmöglichen Preis verkaufen. Der Kunde ersehnt die ›Neuheit‹; gleichzeitig ist er aber konservativ: Um das Risiko möglichst knapp zu halten, verpassen die Hersteller von weit verbreiteten Konsumgütern lieber einem alten Produkt eine ›neue Haut‹, als ein unbekanntes zu vermarkten, das teuer und unter Umständen nicht absatzfähig sein wird. Heutzutage wissen die ›Verkaufstechniker‹, daß ein ›gezieltes‹ Produkt oder eine raffiniert gemachte technische Spielerei eher zu vermarkten sind als eine objektive technische Qualität.

Begründung der gegenwärtigen Krise

Die Logik des gegenwärtigen Handelssystems kann einen richtigen technischen Rückschritt hervorrufen. Die Liste der schlecht oder kaum vertriebenen und doch bahnbrechenden Technologien wird immer länger: hydropneumatisches Auto, linearer Elektromotor, Lufkissenzug, Videophon, Wankelmotor etc. Der Primat der Konsumtion untermauert die gegenwärtige Rückführung der Wirtschaft auf das Soziale und auf die Verteilung des materiellen Komforts. Letzten Endes wird die Wirtschaft ihrer eigentlichen Neuerungsfunktion enthoben.

Die ganze soziale Maschinerie wird dadurch verdreht. Wenn die Arbeiterstreiks des 19. Jahrhunderts aufgrund der schrecklichen Arbeitsbedingungen des Industrieproletariats gerechtfertigt waren, sind die jetzigen Streiks nunmehr größtenteils durch psychologische und politische Haltungen begründet; wir erleben sozusagen eine ›Forderungsdekadenz‹, wie das häufig engstirnige Zunftdenken der spießig gewordenen Arbeitnehmer es zu unterstreichen weiß.

Die Wirtschafts-›Eliten‹ sind ihrerseits der Schaffung von Arbeitsstellen abgeneigt: Der Finanzkader der Großbanken und die Großun-

ternehmer, die zum selben Bürokratentum wie die hohen Staatsdiener geschult wurden, fürchten sich vor dem Risiko und der Neuerung. Als Schlüssel des kaufmännischen Systems haben die Großbanken restriktive Investitionskriterien übernommen, die nur ihre eigenen Finanzinteressen berücksichtigen. Der Neuerer hat heutzutage wenig Aussichten, ernsthaft unterstützt zu werden. Dem Unternehmensgründer ergeht es genauso, trotz der lächerlichen und auf ›den Gewinner eines Wettbewerbs‹ begrenzten Darlehen, die manche Banken mit großem Werbungsaufwand gewähren.

Die mehr auf *Umsatz* als auf Nationalökonomie bedachten Wirtschaftseliten haben sich den einfachsten Herausforderungen nicht widersetzen können: der Textil- und Schiffswerftenkrise und im allgemeinen der Steigerung der Herstellungskosten in Europa, die mit der Ankunft der Ostblock- und Fernostländer auf dem Produktionsmarkt parallel läuft.

Aufgrund dessen ist es nicht übertrieben, nach dem Wohlstandszyklus der letzten 30 Jahre die »Rückkehr der schwierigen Zeiten« abzusehen, wie Jean Fourastié es bereits tat. Wer kümmert sich aber darum? Wer unterbreitet eine neue industrielle Strategie? Wer bereitet die Völker auf das Ende des automatischen, selbstverständlichen Wohlstands vor?

Im Gegensatz zu den Wirtschaftstheoretikern der Vorkriegszeit, die sich mit der Krise der 30er Jahre auseinandersetzen mußten, kennen die Theoretiker von heute jedoch bereits die Gründe der sich ankündigenden Depression sowie die wirksamen Gegenmittel. Aber . . . sie lehnen es ab, eine Wirtschaftspolitik in Erwägung zu ziehen, die den Grundsätzen des Neoliberalismus entgegenliefe.

Schematisch gesehen resultiert die sich ankündigende Krise aus der Konvergenz dreier Erscheinungen: der Verknappung der traditionellen Energiequellen sowie ihrer Preissteigerung; dem massiven Andrang auf dem Produktionsmarkt der armen Länder, deren Produkte um so wettbewerbsfähiger sind, als die europäischen Kosten steigen; und schließlich dem langsamen, aber unumgänglichen Zusammenbruch des noch auf dem Dollar aufgebauten internationalen Währungssystems.

Das Alternativprogramm im Sinne der organischen Wirtschaftsform

Eine Lösung könnte eine organische Wirtschaftsform bieten, die auf den vereinigten europäischen Wirtschaftsraum angewandt werden müßte, weil dessen Größe schon eine optimale Interaktion von Produktion und Konsumtion ermöglicht. Die Angabe der wichtigsten Kraftlinien kann erfolgen, ohne daß man auf technische Einzelheiten einzugehen braucht.

Eine Wirtschaftspolitik, die als *Antwort auf die Entstabilisierung* der Weltwirtschaft zu verstehen ist, kann nur mittelfristig (10 bis 15 Jahre) vernünftig betrieben werden; dieser Grundsatz ist mit einer neoliberalen Politik bereits unvereinbar, geschweige denn mit einer auf totale Freiheit hinauslaufenden.

Die drei Bedrohungsfaktoren (Energiekrise, Wettbewerb der wenig industrialisierten Länder, Sturz des internationalen Währungssystems) schließen eine Problemlösung auf internationaler Ebene aus, da die im Werden begriffene Krise selbst von einer übertriebenen Internationalisierung der Wirtschaftsmechanismen herrührt. Diese Vorkenntnis läßt sich schon mit der freihändlerischen Lehre und dem von den Liberalen befürworteten wirtschaftlichen Internationalismus nicht vereinbaren. Die Antwort auf die Herausforderung ist in den sogenannten *wirtschaftlichen Räumen,* dem eigentlichen Schlüsselbegriff der organischen Wirtschaftsform, verankert. Auf europäischer Ebene könnte die neue Wirtschaftsform um vier wesentliche strukturelle Entscheidungen artikuliert werden:

– die Schaffung eines halbautarken Wirtschaftsraumes;
– den Rückzug aus dem internationalen Währungssystem;
– einen mittelfristigen Plan für Alternativ-Energien;
– die Modifizierung des Verhältnisses zwischen Staat und Unternehmen.

Eine solche Politik ist möglich bei einem Mindestmaß an politischem Willen und mit der Zurückweisung etwaiger deterministischer Argumente, die ihre Realisierung für technisch undurchführbar halten: Die Europäische Gemeinschaft ist eine industrielle, technologische und landwirtschaftliche Macht erster Ordnung, und ihr Binnenmarkt ist nahezu unermeßlich. Die Halbautarkie bestünde in der Durchführung einer mit der amerikanischen (1900–1970) vergleichbaren Außenhandelspolitik, d. h. unter 5% des Nationaleinkommens mit ausländischem

Beitrag; die Stärke des europäischen Binnenmarktes macht dieses Ziel durchaus realisierbar. Die Rohstoffknappheit, übersteigbares Hemmnis, kann über 10 Jahre durch ein intensives Programm für Alternativ-Energien (nukleare, Solar- oder geothermische Energie), durch Anbau bioenergetischer Pflanzen, durch äußerst strenge Energiesparmaßnahmen überwunden werden.

Es wäre dann notwendig, den europäischen Wirtschaftsraum durch wirksame Zollschranken abzugrenzen, etwa nach dem Beispiel der Vereinigten Staaten und Japans, die ihren Handelspartnern den Freihandel aufzwingen, ohne ihn selbst zu praktizieren.

Nur der Rückzug aus dem internationalen Währungssystem und dem Weltwährungsfonds, die auf dem Europa ausbeutenden Dollar aufgebaut sind, könnte zur Zurückeroberung der europäischen Währungsunabhängigkeit führen. Zusammen mit der Energieunabhängigkeit würde eine derartige Maßnahme die ölexportierenden Länder und die Vereinigten Staaten um eine ihrer wichtigsten Waffen im Wirtschaftskrieg bringen: die Eurodollars.

Eine solche Wirtschaftsstrategie setzt eine Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Unternehmen gemäß den Kriterien der politischen Organtheorie voraus: Aufhebung der Unterscheidung staatlich/privat; disziplinarische und politische Anregungen innerhalb eines juristisch-politischen, unantastbaren und rechtskräftigen Rahmens: des *Plans*.

Diese Strategie setzt ebenfalls voraus, daß man einen Teil der inländischen Nachfrage nach individuellen Gütern durch eine auf kollektive Güter und nationale Investitionen bezogene ersetzt. Somit würden wir bewußt aus der Konsumwirtschaft austreten (selbstverständlich nicht, um in eine ›Entbehrungsgesellschaft‹ zu schlüpfen).

Unsere Kritik an der Industrialisierung oder an der technischen Neuerung: Die sich der *kaufmännischen Gesellschaft* widersetzende *organische Gemeinschaft* hat mit jener von den Ökologen um Ivan Illich ersehnten ›Tischgesellschaft‹ nichts zu tun. Die Technik, einfaches Werkzeug und kulturelle Aneignung, darf einfach nicht deshalb verurteilt werden, weil die technomorphe Zivilisation gewisse Gefahren birgt. Die sowohl in der Linken als auch in der ökologischen Bewegung formulierte Kritik an der kaufmännischen Gesellschaft hält an den biblischen Verwünschungen gegen den Turm von Babylon und das verdammte Geld fest: Die Gesellschaft werde schlecht, weil sie

reich sei und sich auf Machtstreben gründe. Beide Kriterien kennzeichnen aber überhaupt nicht die kaufmännische Gesellschaft. Sie strebt nicht nach Macht, sondern nach individuellem Glück auf Kosten des historischen Werdens der Völker.

Die heutzutage den Industrieländern gestellte Herausforderung ist doppelter Art: das großartige technische und wirtschaftliche Gerät, das sie besitzen, zu einem anderen Ziel als dem Massenverbrauch einzusetzen; dafür zu sorgen, daß die Wirtschaft dem Politischen untergeordnet und durch ein großes gemeinschaftliches Projekt wiederbelebt wird.

Nur eine kulturelle Revolution, die auf die Überwindung der gegenwärtigen Mentalitätsentfremdung hinausläuft, wird besagte wirtschaftliche Revolution herbeiführen. Durch den Wohlstand der Massenzivilisation gelähmt, läßt der Europäer langsam den ihn mit seinen Ahnen verbindenden Faden gleiten. Diese dünne Verbindung muß gesichert werden. Das Ende der kaufmännischen Gesellschaft, die Amerika symbolisiert und die liberale Ideologie unterstützt, ist die unerläßliche Bedingung für ein unabhängiges Europa.

Dr. Rudolf Künast

Empirische Wissenschaften zur Gleichheitslehre

Die Frage der Gleichheit der Menschen sowie die ihr verwandte der Elite hätte, so wird heute oft angeführt, nur mit gesellschaftspolitischen Überlegungen und deshalb mit den Gesellschaftswissenschaften etwas zu tun, könne hingegen von naturwissenschaftlicher Seite gar nicht behandelt werden. Das ist einer der heute noch weit verbreiteten Irrtümer, den es aufzudecken gilt. Daher führt der erste Abschnitt, der der Berechtigung der Verwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnis gilt, zum Problem er Gleichheit das Nötige an. Im zweiten wird aufgezeigt, wie grundsätzlich die Wissenschaften sich nach Aufbau und Aufgabe im persönlichen und organisatorischen Bereich gegen jede Gleichmacherei wenden und elitärer Rangordnung bedürfen. Der dritte und naturgemäß umfangreichste Abschnitt bringt ausgewählte Ergebnisse einzelner Wissenschaften zur Frage der anthropologischen und sozialen Verschiedenheit der Menschen, wonach allgemeine Gleichmacherei als widernatürlich und menschenwidrig erscheint.

Wegen des beschränkten Umfanges dieses Beitrages können in der Regel nur Ergebnisse ohne ausführliche Begründung und Angabe des Weges ihrer Herleitung angeführt werden. Ausführliche Zitate anerkannter Fachwissenschaftler mögen diese Einschränkung teilweise ausgleichen.

Die hier benutzte Richtung naturwissenschaftlicher Begründung ist unserer Zeit angemessen, obwohl selten geübt. Konrad Lorenz als einer der großen Veränderer unseres Weltbildes in der Gegenwart erklärte hierzu: »Ich glaube sichere Anzeichen dafür wahrzunehmen, daß eine auf naturwissenschaftlichen Erkenntnissen sich aufbauende Selbsterkenntnis der Kulturmenschheit aufzuleuchten beginnt. Wenn diese – was durchaus im Bereich des Möglichen liegt – zur Blüte und zum Tragen kommen sollte, würde damit das kulturelle geistige Streben der Menschheit ebenso auf eine höhere Stufe gehoben werden, wie in grauer Vorzeit durch das Fulgurieren der Reflexion die Erkenntnisfähigkeit des Einzelmenschen auf eine neue und höhere Stufe gehoben wurde.«[1]

Sinn der Untersuchung ist es, neben dem Streben nach Erkenntnis über die eigene Art Entscheidungshilfen für politisches Denken und Handeln zu gewinnen. Letzteres darf nicht mehr wie bisher vielfach weltfremden Ideologien oder dem Zufall überlassen bleiben.

Europa befindet sich wieder in einer Schwellenzeit. Die Krise der Gegenwart verlangt nach einer geistigen Bewältigung. Wissenschaft und Kunst sind auch dazu notwendig. Darüber hinaus blickt die ganze Welt auf Europa, damit aus ihm wie in der Vergangenheit die neuen Gedanken kommen. Denn »Europa hat es mit dem Menschen zu tun, Europa ist der Erdteil des Menschen, der, in dem die Pflanze Mensch am besten gedeiht«, wie Herbert Andreas ausführt. Und mit Recht fragt er daran anschließend: »Wo aber ist in der Welt außer der ›Kunst‹ des Bogenschießens irgendeine andere wirkliche Kunst, Dichtung, Malerei, Musik, Bildnerei, Architektur, um nur die Hauptarten zu nennen, zu reicherer Vollendung als in Europa gelangt?«[2]

Auch um diese Einmaligkeit Europas zu erhalten und weiterhin gestaltend wirken zu lassen, geht es bei unserer Frage.

1. Wissenschaft und Weltsicht

Seit dem Beginn der Neuzeit hat die Wissenschaft in zunehmendem Maße das Denken und Verhalten der Menschen zumindest in Europa entscheidend beeinflußt und mehr oder weniger die zuerst in diesen Bereichen allein herrschende Theologie, dann die Philosophie abgelöst. Um die Wende unseres Jahrhunderts wurde sogar weithin die Meinung vertreten, daß alle Bereiche des Menschen, seiner Kultur und Zivilisation objektiv wissenschaftlich erfaßbar und schließlich rational erklärbar und vorhersagbar sein würden.

Diese allzu optimistische Vorstellung von der Wirklichkeit hat man in den letzten Jahrzehnten wieder aufgeben müssen. Die mechanistische und materialistische Weltanschauung hat sich als falsch, als zu oberflächlich und zu einseitig erwiesen. In ihr wurde ein Teilgebiet verabsolutiert, und dadurch kam es zu unzulässigen Grenzüberschreitungen. Die Wirklichkeit des Menschen und seines Lebens in Gemeinschaften hat sich als zu verwickelt, zu vielschichtig erwiesen, um allein rational erfaßt werden zu können. Verhaltensforschung und Biologie,

Tiefenpsychologie und Medizin, vor allem aber Systemtheorie und Kybernetik haben in der jüngsten Vergangenheit aufgezeigt, daß der Mensch wie alle Lebewesen nicht als mechanistisch erklärbare Maschine verstanden werden kann, sondern als ein hochkompliziertes und feinausbalanciertes Fließgleichgewicht angesehen werden muß, als ein in den langen Zeiten der Stammesgeschichte gut angepaßtes System, das in Wechselwirkung mit seiner Umwelt seine eigene Entwicklung selbst weiter mitbestimmt. Statt von einer determinierten und prästabilisierten muß heute eher von einer sich selbst regelnden »poststabilisierten Harmonie« gesprochen werden[3].

Selbst in den verhältnismäßig einfach gegliederten Gebieten des Anorganischen ist man mit dem Prinzip der Komplementarität und der Unbestimmtheit an grundsätzliche Grenzen rationaler Erkenntnis und eindeutiger Vorhersagbarkeit gestoßen. Werner Heisenberg, der als theoretischer Physiker selbst viel zum Durchbruch zu einem neuen Wissenschaftsverständnis beigetragen hat und dafür mit dem Nobelpreis geehrt wurde, schreibt dazu: »Das Beharren auf der Forderung nach völliger logischer Klarheit würde wahrscheinlich die Wissenschaft unmöglich machen. Wir werden hier in der modernen Physik an die alte Erkenntnis erinnert, daß man dann, wenn man darauf besteht, niemals einen Irrtum auszusprechen, eben schweigen muß.«[4] Und er schließt aus diesen Tatsachen, es werde wohl »niemals möglich sein, durch rationales Denken allein zu einerabsoluten Wahrheit zu kommen.«[5] Danach strebt aber der Mensch, das ist eine der Sinngebungen seines Daseins.

Eine Folge dieser Ernüchterung in der Wissenschaft war, daß man lernte, ergänzend zu der in der Vergangenheit fast ausschließlich benutzten analytischen Methode der Zergliederung der Objekte in einzelne Bausteine, aus denen dann das Ganze erklärt werden sollte, die synthetische, ganzheitliche Betrachtungsweise stärker anzuwenden. Fruchtbare neue Erkenntnisse ergaben sich nach dieser Methode besonders in den Wissenschaften des Lebendigen, in Biologie, Verhaltensforschung und Anthropologie. Zugleich zeigte sich, daß intuitive Schau, Ganzheitsbetrachtung, Gestaltwahrnehmung, Formerkennen wichtige Quellen auch wissenschaftlicher Erkenntnisse sind, wobei die Quantifizierbarkeit, das Kernstück bisheriger exakter Wissenschaftlichkeit, oftmals auf der Strecke bleibt. Lorenz spricht von dem »erkenntnistheoretischen Irrtum« der Vergangenheit, zu glauben,

»daß analytische Mathematik und begriffliches Denken die einzigen legitimen Erkenntnisweisen des Menschen seien... Der zweite erkenntnistheoretische Irrtum, der so recht den Charakter eines pathologischen Wahns trägt, liegt in der Leugnung der Realität alles Subjektiven«[6]. Naturwissenschaftler wie der Informationstheoretiker Karl Steinbuch bekannten sogar, daß der gesunde Menschenverstand ein wichtiges Hilfsmittel zur Erkennung der Wirklichkeit sei.

Daraus ergibt sich: wissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse sollten so weit wie möglich benutzt werden, doch soll man sich auch immer ihrer Grenzen bewußt sein und stets dessen eingedenk bleiben, daß die Wissenschaften entscheidende, auf moralischer Ebene liegende Fragen, die das Zusammenleben von Menschen betreffen, nicht eindeutig beantworten können. Hier können die Wissenschaften nur Hilfsdienste leisten, können Entscheidungshilfen bieten, jedoch Wertfragen meist nicht eindeutig und allgemein verbindlich beantworten.

Eine nur auf den empirischen Wissenschaften beruhende Weltsicht, wie sie noch vor zwei Generationen als möglich erschien, erweist sich daher heute als zu oberflächlich. Sie läßt wichtige Bereiche der Wirklichkeit aus, besonders die für den Menschen wichtigen auf hohen Ebenen mit verwickelten Wechselwirkungen. Karl Jaspers grenzte ab: »Wissenschaft geht auf das Zwingende für jeden Verstand, das Denken der Wahrheit auf Überzeugung für menschliche Existenz.« Die Wissenschaften genügen also allein nicht zur Grundlegung einer Weltsicht.

Aus Enttäuschung darüber auf die Wissenschaft ganz zu verzichten oder gar sie als Quelle allen Übels der Moderne anzusehen und so in Wissenschaftsfeindlichkeit zu verfallen, wie es heute in mancher Beziehung droht, ist jedoch auch töricht. Die Wissenschaft, vor allem die Naturwissenschaft, besitzt – auch für unsere Frage – in mehrfacher Hinsicht einen großen Wert. Ihre objektivierbare Methode führt zu allgemein anzuerkennenden Tatsachen und Gesetzen. Das rationale Denken ist zwar auch nicht, wie Kant noch als offensichtlich annehmen zu können glaubte, völlig a priori, ohne jede Voraussetzung vernünftig, bar aller Bestandteile der stammesgeschichtlichen Erfahrung, sondern zu einem bestimmten Umfang auch von der Eigenart der betreffenden Menschenart abhängig, die es entwickelt hat. Eine universelle, für alle Völker der Erde notwendigerweise gleiche Wissenschaft braucht es daher nicht zu geben. Stets sind die Wissenschaften auch erheblich kulturell und damit auch traditionsbedingt und erblich bestimmt.

»Andere Gruppen, andere Völker können eine andere Meinung vom Fortschritt haben.«[7]

Da die modernen Wissenschaften im wesentlichen in Europa entwikkelt wurden und in diesem Beitrag die Folgerungen für europäische Völker interessieren, braucht die angeschnittene Relativität der Wissenschaft hier nicht näher betrachtet zu werden. Die moderne Wissenschaft ist unsere Wissenschaft, die vom europäischen Menschen geschaffene und ihm angemessene. Für von Europäern sehr verschiedene Menschengruppen wäre es eine Untersuchung wert, wie weit sie die Wissenschaft des 20. Jahrhunderts übernehmen und sich ihr verpflichtet fühlen sollten.

Für europäische Fragen, und um die geht es hier vor allem, ist die moderne Wissenschaft daher voll zuständig und als geistiges Werkzeug brauchbar. Für die Physik erklärte der Nobelpreisträger Max von Laue als einer ihrer hervorragendsten Vertreter, sie scheine sogar »ihre eigentliche Würde nur daher zu beziehen, daß sie ein wesentliches Hilfsmittel der Philosophie abgibt«[8]. Bekanntlich ist die Gegenwartsphilosophie in nicht geringem Maße von der modernen Physik angeregt und zu neuen Denkansätzen beeinflußt worden.

Insbesondere können die empirischen Wissenschaften mit ihren Prinzipien, Methoden und Erkenntnissen dazu dienen, aus dem Kreis möglicher Weltmodelle und geäußerter Antworten auf Seinsfragen eine Reihe von vornherein zu verwerfen, weil diese mit abgesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen im Widerspruch stehen. Zwar können auch die Wissenschaften irren, und sie werden laufend weiterentwickelt, doch an vielen ihrer Grundaussagen ist kaum noch zu rütteln. Ein Widerspruch dazu ist modernem Denken eigentlich unerträglich. Die Naturwissenschaften können daher zwischen wirklichkeitsfremden Ideologien oder naturwidrigen Glaubensvorstellungen auf der einen Seite und dem heutigen Wissen nicht widersprechenden und daher annehmbaren Weltbildern auf der anderen Seite unterscheiden. Die Grundentscheidung zwischen mehreren der letzten Art bleibt heute und sicher auch weiterhin ein persönlicher, meist unbewußt ablaufender, von der ganzen Persönlichkeit und damit vor allem von der im Erbgut verankerten Art des einzelnen beeinflußter Akt, wie es auch früher war. Die Grundprobleme und die Notwendigkeit persönlicher Entscheidung bleiben sich ähnlich. Tragik und Schuld sind trotz moderner Wissenschaft nicht zu vermeiden, weil sie das kennzeichnend

Menschliche und damit das für den Menschen Unveränderliche bezeichnen. Weltbilder mit paradiesischen Endzuständen ohne Leid und Verstrickung sind Utopien aus oberflächlichem Denken oder hinterhältiger Täuschungsabsicht.

Wenn somit naturwissenschaftliche Erkenntnisse für unsere Untersuchung herangezogen werden können, so sprechen auch einige Gründe dafür, daß sie herangezogen werden sollen.

Zum ersten haben naturwissenschaftliche Methoden sich einen immer weiteren Anwendungsbereich erobert. Mit Hilfe anspruchsvoller Techniken konnte objektives Untersuchen in Gebiete vordringen, etwa des Seelischen, von denen man dies früher nicht für möglich gehalten hätte, und die Grenzen der Erkenntnis weiter hinausschieben. Dabei zeigte es sich, daß gewisse Strukturen auf den verschiedenen Ebenen der Wirklichkeit einander ähnlich sind und, wie es vor allem die Systemtheorie aufzeigt, formal gleich behandelt werden können, zum Beispiel das Prinzip hierarchischen Aufbaus bei allen Arten von Organisationen oder das der Arbeitsteilung oder Differenzierung bei dem Ziel der Leistungssteigerung.

Wo früher Intuition oder Glaube allein der Begründung zur Verfügung stand, können heute wissenschaftliche Erkenntnisse helfen. Und man sollte da nicht mehr nur glauben, wo sicheres Wissen zu erlangen ist. Für den Glauben bleiben noch genügend Bereiche. In seinem philosophischen Werk fordert Konrad Lorenz, »daß menschliche Kultur und menschlicher Geist mit Fragestellung und Methoden der Naturwissenschaft untersucht werden können – und müssen«[9]. Und mit noch unmittelbarerem Bezug zu unserem Thema schließt der Psychologe Eysenck eines seiner Bücher: »Die Anerkennung der biologischen Natur des Menschen und der genetisch determinierten Ungleichheit, die eng mit seinem Ursprung verknüpft sind, mu notwendigerweise am Anfang eines jeden Versuches stehen, die wissenschaftlichen Methoden der Empirie und Logik zu benützen in dem Bemühen, die Menschheit vor den sehr realen Gefahren zu schützen, mit denen sie heute konfrontiert ist.«[10]

Der Gebrauch der Naturwissenschaften wird somit geradezu als notwendig erkannt, um die Anforderungen unserer Zeit zu bewältigen. Dennoch ist heute noch vielfach zu beobachten, wie besonders von linken Intellektuellen versucht wird, gesellschaftspolitische Utopien mit vorwissenschaftlichen Methoden und auf widerlegten geistigen

Grundlagen früherer Erkenntnisstufen zu begründen. So wird immer noch die irrige Vorstellung vertreten, man könne den Menschen beliebig verändern, einen neuen Menschen schaffen, die Naturgesetze der Ideologie folgen lassen. Blind für die Wirklichkeit setzt man sich über Naturtatsachen hinweg. Obwohl ein heute offenliegender geistiger Widerspruch zwischen erkennbarer Wirklichkeit und vertretener Ideologie vorliegt, wie etwa beim Marxismus im Bereich der Milieutheorie, der Geschichtsauffassung oder der Begründung des Klassenkampfes, können oder wollen viele zeitgenössische Linke ihn nicht sehen. Diese Oberflächlichkeit der Betrachtungs- und Denkweise wird dann zur Schuld, wenn sie politischem Handeln zugrunde gelegt wird wie in den von sozialistischen Regierungen verwalteten Staaten, und verursacht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit Terror und Unterdrückungsmaßnahmen in den kommunistischen Ländern mit ihrer Antiwissenschaftlichkeit. Denn wer die Bedingungen des Lebens und der sonstigen Natur nicht beachtet, sie gar leugnet und ihnen zuwiderhandelt, kann diesen Widersinn und seine Macht nur mit Gewalt aufrechterhalten, da die Menschen auf bestimmte Weise von der Natur vorprogrammiert sind und nicht gegen ihre Natur behandelt werden wollen.

Wie der Techniker den größten Erfolg hat, wenn er die Naturgesetze genau beachtet und sie ausnutzt, so sollten auch Politiker, Soziologen und Pädagogen den Rahmen der von der Natur für den Menschen aufgestellten Bedingungen erkennen und berücksichtigen. Wer gegen die Naturgesetze handeln zu können glaubt, handelt in der Regel erfolglos und deshalb töricht. Die große Erfahrung gerade europäischen Wissens ist es, daß die Natur dem Menschen beinahe ungeheure Möglichkeiten und Kräfte bietet, wenn er sie möglichst genau erkennt, versteht und befolgt.

Die Entwicklung der Wissenschaften war die kennzeichnend europäische Erwiderung auf die Herausforderung durch die Umwelt und den Zwang zum Überleben. Die Mächtigkeit dieses Anpassungsschrittes wird vielfältig und offensichtlich durch die führenden Leistungen Europas auf beinahe allen Gebieten von Kultur und Zivilisation dargelegt. Der Europäer würde seiner bisher gegenüber allen anderen Menschengruppen so erfolgreichen Eigenart untreu werden, wenn er auf die Wissenschaften verzichten würde.

Schließlich wächst uns heutigen Europäern in der Welt eine Pflicht zu wissenschaftlich begründetem Handeln zu. Denn nur solches Tun

kann, wie die Erfahrung zur Genüge und mit unwiderlegbarer Deutlichkeit zeigt, immer mehr Menschen auf dieser Erde ernähren, kleiden, in ihren sonstigen Wünschen einigermaßen befriedigen, nachdem allein und ausschließlich durch solches Handeln in der Vergangenheit bereits eine Reihe früherer Geißeln der Menschheit wie Seuchen, Überschwemmungen, periodisch wiederkehrende Hungersnöte in ihrer Wirkung sehr gemildert oder gar aufgehoben werden konnten. Rudyard Kiplings »Take up the white man's burden« gilt zeitgemäß auch auf geistigem Gebiet, auch wenn es Opfer und Bürden für Europa einschließt, wenn unser Kontinent sich wie früher seiner Menschheitsaufgabe gewachsen zeigen will.

Vor einer Generation hat der Heidelberger Kulturwissenschaftler Richard Benz als ein auch heute noch zeitnahes Programm dazu die eng unserem Thema verwandten Worte geschrieben: »Die Masse, das Amorphe, Gestaltlose schlechthin muß vorher überwunden werden; und dies geschieht nur durch Gestaltung des einzelnen, durch Gestaltung von einzelnen; durch Auslese, die wieder Auslese schafft, durch organische Gliederung und Gruppierung.«[11]

Sollte trotz dieser Begründung der Beitrag der empirischen Wissenschaften zur Frage der Gleichheit noch aus angeblich methodischen Gründen abgelehnt werden, so sei diese Haltung mit Theodor Mommsen als »banausische Beschränkung der Arbeit auf die nächsten Handwerksgenossen« beurteilt, die bewußtseinsverengt nur die engen Grenzen ihres Fachgebietes sehen und damit niemals die ganze Wirklichkeit erkennen können, die so vielgestaltig ist, daß sie erst unter möglichst vielen verschiedenen Gesichtswinkeln und Beobachtungsrichtungen etwas von ihrer reichen Fülle erkennen läßt.

2. Wissenschaft beruht auf Eliten und hierarchischer Ordnung

»Das Reich der Wissenschaft ist keine Demokratie, noch weniger Ochlokratie, sondern Aristokratie im edelsten Sinne. Die Besten sollen herrschen!« Das erklärte der Philosoph Schelling schon 1803 in seinen »Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums«. Diese Worte sind nach wie vor gültig, obwohl man sie im Rahmen der sogenannten Hochschulreform des letzten Jahrzehnts zugunsten einer sachfremden Demokratisierung leugnen zu können glaubte.

Unzweifelhaft beruhen die Wissenschaften auf Eliten und sind ohne diese auch kaum vorstellbar. Das gilt sowohl für die Personen der Wissenschaftler als Mitglieder einer besonders wichtigen Funktionselite eines modernen Staates als auch für die Gliederung des Wissenschaftsbereiches. Große und umwälzende Entdeckungen wurden fast immer von einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten gemacht, und zu Recht weist die Wissenschaftsgeschichte auf diese hin. Der heute von vielen genossene Wohlstand der westlichen Welt beruht auf den genialen Gedanken weniger Heroen im wissenschaftlichen und technischen Bereich. Die natürliche Achtung vor einem großen Forscher und Gelehrten legt davon noch Zeugnis ab.

Schon die Zugehörigkeit zum Stand der Wissenschaftler bedingt über den Durchschnitt weit hinausragende Leistungen in Intelligenz, geistiger Disziplin und Selbstzucht, im Streben nach Wahrheit, im Willen zur außergewöhnlichen Leistung. Als Präsident der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte hat Professor Maier-Leibnitz auf der Jahrestagung 1974 in Berlin über den »Beitrag des einzelnen zum Fortschritt in den Naturwissenschaften« gesprochen und dabei das, was den Forscher vom Mitmenschen unterscheidet, folgendermaßen umrissen: »überdurchschnittliche Intelligenz und große Arbeitskraft; eine Begabung, Dinge zu sehen, Probleme zu formulieren; ein unablässiges, von Phantasie und Selbstkritik geleitetes Bewegen von Ideen, Vorstellungen, Erinnerungen, Modellvorstellungen mit der Fähigkeit, einen sichtbar werdenden Zusammenhang bis zur Verwerfung oder Annahme zu verfolgen; das Durchhalten, wenn das Problem zu schwer oder unlösbar erscheint; absolute Ehrlichkeit sich selbst gegenüber; und bei alledem eine gewisse Heiterkeit, Entspanntheit, Freude an der Arbeit als ganz wichtige Kennzeichen und Vorbedingungen für den Erfolg.«[12] Auch langes Nichtverstandenwerden und geistige Einsamkeit können drohen.

Auf den Wissenschaftler trifft auch die Definition Arnold Gehlens zu, nach der »jeder zur Elite zu zählen ist, der Selbstzucht, Selbstkontrolle, Distanz zu sich und irgendeine Vorstellung hat, wie man über sich hinauswächst«[13].

Sicher spielt auch der Zufall ab und zu eine Rolle, und das Glück kann zum Erfolg beitragen. Doch bei ganz großen wissenschaftlichen Leistungen dürfte es weniger als sonst im Alltag beitragen. »Wir müssen uns darüber klar sein, daß der Zufall nicht von selbst kommt.

Der Erfolg mag zufällig sein, der Autor des Erfolges ist es nicht. Er muß sich erst abseits getretener Pfade in die Einsamkeit begeben, er muß irgend etwas haben, eine Methode, ein Problem, das sonst niemand hat, er braucht sehr viel Energie, um immer tätig zu sein und nicht aufzugeben.«[14]

Es gibt wohl kaum einen Zweifel daran, daß »es offenbar das, was man den großen Physiker nennen muß«, gibt, »einige wenige mit großen Gaben und so großer Leistungsfähigkeit und schöpferischer Kraft, daß sie immer wieder für Probleme Lösungen finden, an denen andere scheitern«[15]. Das gilt sicher ebenso für andere Wissenschaften. Daß große Forscher meist mehrere große Entdeckungen machen, von denen jede für die Unsterblichkeit gereicht hätte, spricht auch gegen den Zufall und für die Einmaligkeit des außerordentlichen Menschen.

Aus seiner großen Erfahrung als Institutsleiter und Chef größerer Forschungseinrichtungen bestätigt Maier-Leibnitz auch die prägende Wirkung hervorragender Persönlichkeiten, »daß die bloße Anwesenheit eines großen Mannes in einem Kreis ihre Wirkung hat, in dem das Niveau und der Anspruch der einzelnen an sich selbst gehoben werden. Eine ›Schule‹ ohne einen guten Mann dabei ist eine Katastrophe«[16].

Im Zeitalter zunehmender Gruppenarbeit in manchen Bereichen der Wissenschaft könnte man meinen, daß die Bedeutung des einzelnen nicht mehr so groß sei. Doch wie die Erfahrung zeigt, bleibt auch hier der Einfluß der Hervorragenden bedeutsam. So ist festzustellen, daß auch bei den Großforschungseinrichtungen der Hochenergiephysik »im Hintergrund wieder einzelne in den Komitees entscheidend mitwirken, die hier steuern, koordinieren, beruhigend konstruktiv tätig sind; die mehr haben als nur fachliche Fähigkeiten«[17]. Und die sachgerechte Folgerung daraus ist: »Wir müssen das Heranwachsen der einzelnen fördern, das heißt, wir dürfen ihre Entwicklung nicht durch Gleichmacherei oben abschneiden.«[18]

Ähnliche Stimmen nach stärkerer Förderung der wissenschaftlichen Elite mehren sich, seitdem in Westdeutschland durch die nivellierende Hochschulreform der letzten beiden Jahrzehnte eine bedeutende Verschlechterung der Lage der Wissenschaft eingetreten ist. »Es gibt keine deutsche Universität, die noch internationales Ansehen genießt«[19], und es häufen sich die Klagen über die »Veränderung des Klimas zum Unwissenschaftlichen«, über die »hysterischen Vorgänge der Entmachtung des wissenschaftlichen Urteils«[20].

Offene Bekenntnisse zum Elitegedanken und zur Elitebildung äußerten 1978 der Vorsitzende der Humboldt-Stiftung, Professor Julius Speer, anläßlich des 25. Jahrestages ihrer Neugründung nach dem Zweiten Weltkrieg und der Präsident der Max-Planck-Gesellschaft, Professor Lüst, bei deren Jahrestagung im Juni 1980 in Hannover. Das »Heisenberg-Programm« zur Förderung einer Reihe besonders begabter Nachwuchsforscher entstand nach dem Hilferuf der Vorsitzenden der fünf großen westdeutschen Wissenschaftsvereinigungen im Jahre 1976.

Selbst Ausländern war es aufgefallen, daß in Westdeutschland im Zeichen der Utopie gleichmacherischer Bildungspolitik die Elitefördерung unverantwortlich vernachlässigt wurde. So äußerte ein griechischer Wissenschaftler auf der Tagung der Humboldt-Gesellschaft 1978: »Man hat in Deutschland ein bißchen vergessen, an die Elite zu denken.«[21] Und das wohl treffendste Urteil über das falsche Mengendenken bei der Hochschulreform hat der frühere Präsident der westdeutschen Rektorenkonferenz, Werner Koop, gefällt, als er kurz erklärte: »Je voller die Unis, desto leerer die Köpfe!«

Der Germanist Peter Wapnewski hat als Mitglied des westdeutschen Wissenschaftsrates diesem eine Denkschrift vorgelegt, in der gefordert wird, daß die Bejahung von Eliten »endlich aus der Tabuzone politischer Verdächtigungen erlöst« werde, denn »die Gesellschaft ist elementar darauf angewiesen, daß ihre besten Begabungen die Chance erhalten, das Beste aus sich zu machen«[22]. In gleichem Sinne sprachen sich der vorige Vorsitzende des Wissenschaftsrates, der Jurist Wilhelm Kewenig, und sein jetziger Nachfolger, der Rechtswissenschaftler Andreas Heldrich, aus. Der bekannte Heidelberger Mediziner Hermann Hoepke schrieb schon 1974, es müsse »die Bildungspolitik bemüht sein, die in unserer Jugend immer vorhandenen Eliten herauszuheben und zu fördern, nicht allen das Gleiche, sondern jedem das Seine zu geben«[23].

Erst wenige Politiker wagen es in Westdeutschland, die Notwendigkeit wissenschaftlicher Eliten anzuerkennen. So begrüßte der bayrische Kultusminister Maier die im Sommer 1980 in Lindau zur diesjährigen Nobelpreisträgertagung zusammengekommenen Wissenschaftler der Chemie als »Elite der Wissenschaft« und fügte hinzu, daß er sich der Gefahr bewußt sei, als schlechter Demokrat gescholten zu werden, da eben erst in Deutschland der Elite-Begriff enttabuisiert werde. Noch

ungewöhnlicher war es, daß sich der baden-württembergische Kultusminister Hahn schon vor Jahren gegen das Gleichheitsdenken wandte und sich zum Grundsatz der »Gleichwertigkeit der Ungleichen« auf dem Hintergrund der abendländischen Anthropologie bekannte: »Dies allein entspricht der Unterschiedlichkeit der menschlichen Begabungen und Interessen«[24]. Er hatte erkannt, »daß die Ungleichheit menschlicher Begabungen in der Natur des Menschen liegt«, und zog daraus die richtige Folgerung der »Absage an jede egalitäre Gleichheitsideologie«[25]. Doch diese Ausnahmen bestätigen nur die Regel des vor der sogenannten öffentlichen Meinung ängstlichen oder von seiner Ideologie verblendeten Politikers.

Elite muß nicht nur vorhanden sein, sie muß auch laufend erneuert werden. »Elite ist den dialektischen Gesetzen geschichtlicher Entwicklung unterworfen, auf ständige Regeneration angewiesen und in jedem Fall Glied in einer Kette einander ablösender Minderheiten.«[26] Dabei können Eliten nur durch Eliten ausgebildet werden. Der als praktischer Chemiker wie als Wissenschaftstheoretiker hervorgetretene Hans Sachsse weist in einem Artikel über das Verhältnis von »Meister und Schüler im Betrieb der naturwissenschaftlichen Forschung« darauf hin, daß in den Forschungseinrichtungen »die Fruchtbarkeit dieser Ergänzungsgemeinschaften gerade davon abhängt, daß der eine etwas kann, was der andere nicht kann«[27]. Dabei kommen auch die verschiedenen menschlichen Werte stark zur Wirkung, denn es hängt »infolge der hochgesteigerten Spezialisierung jeder mit seiner wissenschaftlichen Arbeit an der menschlichen Qualität des anderen«[28]. Ausdrücklich begründet er die »Legitimation einer Hierarchie« im wissenschaftlichen Bereich: »Das bedeutet, daß die Gemeinschaft der Forscher einer Rangordnung bedarf.«[29] Auch deshalb hat sich die Einheit von Forschung und Lehre an der deutschen Universität früher so gut bewährt, bei der der große Forscher auch den Nachwuchs heranbildete. Das Vorbild des großen Lehrers ist nicht zu unterschätzen. Auffallend häufig haben Nobelpreisträger spätere Nobelpreisträger herangezogen. Es ist ebensowenig ein Zufall, wenn große Gelehrte regelrechte Schulen um sich bilden und aus diesen ein unverhältnismäßig hoher Anteil an andernorts zu vergebenden Lehrstühlen und Direktorposten besetzt wird. Der große Lehrer, ein fruchtbares Institutsklima und menschliche Beziehungen sind mindestens ebenso wichtig wie materielle Förderung, an die heute fast nur gedacht wird.

Auch die Freiheit der Forschung und Lehre an der deutschen Universität beruhte auf der Anerkennung des Eliteprinzips. Der Professor als Spitze der wissenschaftlichen Hierarchie bestimmte in eigener Verantwortung Inhalt und Art der Lehre und der Forschung. Erst in unserem Jahrhundert, beginnend mit der Lyssenko-Bewegung in Rußland und dann in den 60er Jahren in den Demokratisierungsbestrebungen im Westen, glaubte die Masse gar nicht oder noch nicht Sachkundiger, dem Wissenschaftler vorschreiben zu können und zu müssen, was er lehren und forschen darf und soll.

Für den Aufbau wissenschaftlicher Einrichtungen wie im übrigen für alle Institutionen, die bestimmte Leistungen erbringen sollen, gibt es mehr oder weniger günstige Organisationsformen. Sicher ist, daß eine der Gleichheitsideologie entspringende voll demokratisierte Struktur nicht günstig ist. Wer theoretischen Gründen nicht zugänglich ist, kann nun aus den Erfahrungen der letzten Jahre nach weitergehender Einführung der sogenannten Mitbestimmung auf egalitärer Grundlage an vielen Hochschulen lernen. Überall zeigte es sich, daß für Forschung und Lehre die sogenannte paritätische Mitbestimmung unsinnig ist, da sie Leistungen blockiert, unnötigen Arbeitsaufwand erfordert und die falschen Leute fördert.

Den Deutschen wird nicht viel Begabung beim Organisieren nachgesagt, aber neben dem Generalstab und der Reichsbahn war es der Aufbau der deutschen Universität, der weltweit Vorbild war und nachzuahmen versucht wurde. Wie auch die moderne Kybernetik lehrt, diente der bestens der Aufgabe angepaßte hierarchische Aufbau der Ordinarien-Universität mit demokratischer Verwaltung im wissenschaftlichen Bereich durch gleichberechtigte Ordinarien der Förderung von Spitzenleistungen am besten. Und das war und ist die Aufgabe einer Hochschule, nicht aber, Sozialeinrichtung zu sein. Für den Soziologen Helmut Schelsky »war die in der Humboldtschen Tradition in mehr als anderthalb Jahrhunderten gewachsene deutsche Universität das Muster einer die Produktivität und Interessen ihrer Angehörigen stützenden Gewaltenteilung«[30]. Mißbrauch war möglich und kam auch vor, doch kaum mehr als heute, aber in der Regel war sehr viel weniger Sand im Getriebe des Wissenschaftslebens als nun im »funktionellen Eintopf der ›Demokratisierung‹ der Universität, in der alle über alles zu entscheiden haben und niemand mehr persönliche konkrete Verantwortung trägt«[31].

Daneben drohen die zunehmende Verbürokratisierung und die Belastung der Wissenschaftler mit Verwaltungsaufgaben, ihren Schwung zu ersticken und sie ihrer eigentlichen Aufgabe zu entziehen. Beides kostet einen großen Teil der eigentlich der Wissenschaft zukommenden Arbeitszeit und erregt im Ausland nur ungläubiges Kopfschütteln. In seiner letzten Rede als Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft hat Maier-Leibnitz auf der Jahrestagung 1979 der Gesellschaft auf die geistige Nivellierung und die Verbürokratisierung der Hochschulen als die entscheidenden Ursachen dafür hingewiesen, daß die deutschen Universitäten ihren Weltrang verloren hätten. Er beklagte die heutigen Zustände, die »leicht zur schematischen Anwendung von Regeln führen, die die Besten an der besten Leistung hindert.« Scharf geißelte er die heute üblich gewordene Methode, Entschuldigungen an im Grunde dann verantwortungslose Gremien zu überweisen: »Der Weg, statt Verantwortung ein System von Regeln zu setzen, führt dazu, daß man alles einsperrt, um das Stehlen zu verhindern.«[32]

Da Forschung erheblich von ihrer Organisationsfprm abhängt, kann sich kein Volk auf die Dauer ideologisch begründete, leistungsverhindernde Aufbauformen leisten, wenn es den Anschluß an wirklichkeitsaufgeschlossenere Staaten halten will. Zum hierarchischen Aufbau mit abgestufter persönlicher Verantwortung gibt es keine sinnvolle Alternative für wissenschaftliche Einrichtungen. Eine Gleichmacherei wirkt verhängnisvoll und erzeugt »Funktionsminderung und Funktionsverlust, Verschwendung öffentlicher Geldmittel für Gruppen- und Autonomie-Interessen, Rückgang der persönlichen Verantwortungsbereitschaft und -initiative und schließlich – für Forschung und Lehre wissenschaftlich tödlich – Herrschaft des Durchschnitts und seiner Funktionäre«[33].

Die Wissenschaft muß sich daher für den Aufbau ihrer Einrichtungen scharf gegen jedes Gleichheitspostulat wenden. Große Geister brauchen nun einmal mehr Freiheit als andere, weil sie nur in ihr sich voll entfalten können, um das Mehr zu schaffen, das dann der Masse zugute kommt. »So spitzt sich die Frage nach dem Elitären zu einem existentiellen Problem für die Gesellschaft zu.«[34] Und es wird wichtig, die Öffentlichkeit davon zu überzeugen, denn »die Meinung, die wir von dem Einfluß bedeutender einzelner haben, hat allergrößte Bedeutung für die künftige Struur unserer Forschung und unserer Hochschulen«[35].

3. Einzelwissenschaften zur Gleichheitslehre

3.1. Systemtheorie

Die Systemtheorie (Kybernetik) hat sich in den letzten Jahrzehnten mit ihren Wurzeln aus der Biologie (Ludwig von Bertalanffy) und aus der Mathematik (Norbert Wiener) als fachübergreifende, sehr fruchtbare Wissenschaft erwiesen. In bezug auf sie wurde geäußert, daß wir teilnehmen »an dem vielleicht umfassendsten Versuch zur Synthese wissenschaftlicher Erkenntnis, der je unternommen wurde«[36]. Ähnliches deutete Martin Heidegger auf die Frage, welche Disziplin in Zukunft die Rolle der Philosophie als umgreifende Wissenschaft für Denkanstöße allgemeiner Art übernehme, vor wenigen Jahren an, als er mit den Worten »die Kybernetik« antwortete[37]. In zunehmendem Maße liefert die Systemtheorie auch für gesellschaftspolitische Probleme Entscheidungshilfen.

Die Systemtheorie gibt Auskunft über Verhalten, Eigenschaften und Wechselwirkungen von Systemen irgendwelcher Art und ihrer Bestandteile. Sie zeigt allgemein, daß ein System mehr ist und mehr oder anderes vermag als die Summe der Einzelteile. Systeme für hohe Leistungen bestehen aus Untersystemen, in denen die Einzelteile schon möglichst stark differenziert sind, bis hin zu ganzen Hierarchien in sich verschiedener Subsysteme. Eine Wechselwirkung zwischen nur gleichen Teilen kann nur auf unterster Ebene ein System bilden.

Diese allgemeinen Aussagen gelten sowohl für die Natur, die im Laufe der stammesgeschichtlichen Entwicklung zu immer höheren Formen, das sind immer differenziertere Systeme, fortschritt, als auch für die Technik und alle Bereiche menschlicher Kultur und Zivilisation. Wo Leistung verlangt wird, gibt es aus systemtheoretischen Gründen zum hierarchischen Aufbau aus Untersystemen keine andere sinnvolle Ersatzmöglichkeit. Dasselbe gilt für Entscheidungsprozesse: »Da aber adäquate Information eine unerläßliche Voraussetzung für sachgerechte Entscheidungen in dem immer komplizierter gewordenen System technisch-wirtschaftlicher Zusammenarbeit geworden ist, ist insgesamt eine Staffelung der Entscheidungsfunktionen nach Verantwortungsbereichen unvermeidbar.«[38] Gleichmacherei hemmt auch hier die Leistung und behindert den Fortschritt.

Für ein System sind die Wechselwirkungen zwischen seinen Teilen wichtig. Dabei haben die Einzelteile mit Ausnahme ganz primitiver Systeme im allgemeinen sehr verschiedene Aufgaben, tragen abgestufte Verantwortung für das Ganze, besitzen somit verschiedene Bürde. Erhaltungs-, Leitungs-, Steuerungs- und Konsumaufgaben werden meist von verschiedenen spezialisierten Teilen ausgeführt. Zur Erhaltung des Ganzen ist ein sinnvoll aufeinander abgestimmtes Zusammenwirken aller erforderlich. Hier herrscht kein Gleichmachereiprinzip, sondern Verschiedenartigkeit wirkt in Rangordnung zum Wohle des Ganzen. Insbesondere dürfen Teile, die Unteraufgaben haben und nicht mit großer Bürde zum Ganzen beitragen, nicht die Oberhand gewinnen und die Elemente, deren Aufgabe die Wahrung des Ganzen ist, zurückdrängen.

Bei der Entstehung neuer Systeme entstehen neue Eigenschaften und Merkmale, die den Einzelteilen vorher nicht zukamen. Damit treten neue Begriffe auf, die auf der Ebene der Teile nicht anwendbar waren. Allgemein werden die Begriffe und Gesetze mit wachsender Hierarchisierung eines Systems feiner und subtiler, die Wechselwirkungen werden verwickelter und nicht mehr so einfach beschreib- und verstehbar. Das kann sich für hochdifferenzierte Gesellschaften auch negativ auswirken. Da Schlichtes eher und von vielen verstanden werden kann, Subtiles nur von wenigen, ist der Hochgebildete, das Mitglied einer Funktions- oder Wertelite, gegenüber der aggressiven Dummheit einer Masse oft wehrlos. So mußte Sokrates den Giftbecher schlucken, wurde der Lyssenkoismus in der UdSSR von ideologisierten Studenten gegen demgegenüber ohnmächtige Fachwissenschaftler durchgesetzt, wurde die Zerschlagung der Universität in Mittel- und zum Teil auch in Westdeutschland in der jüngeren Vergangenheit gegen den Widerstand ihres Lehrkörpers vollzogen.

Erst die Systemtheorie machte es möglich, die dynamischen Vorgänge im Bereich des Lebendigen befriedigend zu beschreiben. Die frühere statische, meist monokausale Erklärungsweise lieferte nur für einfache Systeme in den untersten Schichten der Wirklichkeit, um die Sprache des Schichtenaufbaus Nicolai Hartmanns zu benutzen, ausreichende Antworten. Für die Schicht des Organischen erwies sich das Fließgleichgewicht als einer der Schlüsselbegriffe zum Verstehen der Wirklichkeit. Auch menschliche Gruppierungen können damit beschrieben werden. Dieses Fließgleichgewicht verbietet von seiner

Natur aus schon allgemeine Egalisierung. Statt dessen ist höchste Aufgabenteilung angemessen. Gleichmacherei läßt verwickelte Wechselwirkungen verkümmern oder macht sie gar unmöglich und schafft nur ein Zerrbild der Wirkungsmöglichkeiten.

Allgemein kann gezeigt werden, daß die Energie, wenn sie nicht in passive Systeme von außen eingeführt wird, in Fließgleichgewichten daher stammt, daß dauernd ein Zustand in gewissem Abstand vom Gleichgewicht aufrechterhalten wird. Nur wenn diese Spannung bestehen bleibt, kann das System Leistung erbringen, kann es aktiv wirken. Spannung rührt jedoch von Verschiedenheiten her, von einer Potentialdifferenz, für die physikalische Gesetze einen Ausgleich anstreben. Bei physikalischen Vorgängen wird die Entropie erhöht, wird der Endzustand wahrscheinlicher als der Ausgangszustand, erfolgt Nivellierung vorher vorhandener Unterschiede. Das Leben wirkt in genau entgegengesetzter Richtung: es erzeugt Unterschiede, erhöht die Ordnung, vermehrt Negentropie, die negative Entropie, erzeugt unwahrscheinlichere Endzustände. Es erhält diese Ordnung und die Unterschiede für einige Zeit aufrecht, bis irgendwann der Tod die lebendigen Kräfte des Systems aufhebt, nach dem dann nur noch die nivellierenden physikalischen Gesetze wirken.

Spannung kann gegenüber der Außenwelt des Systems oder durch Polaritäten in seinem Innern entstehen. Das ergibt Unterschiede. Gleichmacherei bedeutet die Richtung auf den Tod hin, das Ende der das Leben erzeugenden und kennzeichnenden Dynamik. Wenn alles gleichgemacht ist, herrscht Ruhe, Eintönigkeit, Tod.

Eine wichtige Aufgabe eines Systems ist es, sich stabil gegen gewisse Änderungen der Umwelt zu verhalten und Eingriffe von außen abzuwehren. Dynamische Strukturen mit weitverzweigten Wechselwirkungen zwischen hochdifferenzierten Elementen und Subsystemen weisen größere Stabilität auf als nur zusammengefügtes Gleiches. Egalisierung mindert also Stabilität. Lebendige Systeme mit Fließgleichgewicht haben darüber hinaus die Fähigkeit der Ultrastabilität, daß sie bei großen Änderungen der Umgebung sich auf einer anderen Ebene als vorher zu einem neuen Gleichgewicht stabilisieren können. Dies stellt eine wichtige Art des Fortschritts dar, die somit in egalisierten Gemengen nicht möglich ist.

Eine weitere bedeutsame Art der Entstehung neuer Systeme ist die von Lorenz »Fulguration« genannte[39]. Dabei rasten plötzlich vorhan-

dene und der bisherigen Umwelt bereits angepaßte Systeme zu einem neuen Supersystem zusammen, das ganz neue Leistungsmöglichkeiten und Eigenschaften aufweist. Auch das ist mit egalisierten Teilen kaum möglich, nur weitreichende Aufgabenteilung und Verantwortungsbürde begünstigen diese Art des Fortschritts.

Die Systemtheorie lehrt, daß mit fortschreitender Entwicklung die Systeme zu Graden höherer Ordnung übergehen. Bewährte Prinzipien früherer Ordnung werden dabei sehr konservativ erhalten. Daher sind fortgeschrittene Systeme solche hohen Differenzierungsgrades, während solche aus nur gleichen Elementen als vergleichsweise primitiv anzusprechen sind. Eine Gleichmacherei schon differenzierter und sich unterscheidender Elemente ist daher ein Rückschritt, ein widernatürlicher Versuch, primitive Formen wiederherzustellen, über die die Zeit und mit ihr die Entwicklung eigentlich schon hinweg war. Gleichheitsfanatiker sind daher aus systemtheoretischer Sicht nicht nur Feinde des Fortschritts, sondern auch Triebkräfte in Richtung des ursprünglichen Chaos.

Menschliche Gemeinschaftsformen sind dynamische Ordnungen, stets hierarchisch geordnet mit Funktions- und Werteliten, die selbst in gewissem Sinne als Fließgleichgewichte betrachtet werden können. Wie die Natur im Bereich des Lebendigen, so hat der Mensch auf kultureller und zivilisatorischer Ebene im Laufe der Geschichte immer höhere und subtilere Ordnungen geschaffen, hat das Chaos gebändigt zu wachsender Harmonie, hat für den einzelnen wie für seine Gemeinschaften größere Wirkungsmöglichkeiten freigesetzt. Die Freiheit, eigener Art gemäß zu leben und sich zu verwirklichen, ist eines der höchsten menschlichen Güter. Ihr entspricht individuelle Ordnung, der höchste Grad möglicher Ordnung. Der Wiener Zoologe Rupert Riedl, der systemtheoretische Prinzipien auf die stammesgeschichtliche Entwicklung anwandte und den Begriff der Ordnung quantitativ faßte, erkennt Freiheit als »Wachsen der Ordnungsform« an. »Sie kann ... zur Entstehung viel höherer Ordnungsformen der Anlaß sein; und so zählt gerade sie zu unseren hohen Werten. Die höchste Freiheit – dies als die letzte Konsequenz der Theorie – ist die Anwendbarkeit größtmöglicher individueller Ordnung: Ein Triumph von Gesetz über Identität.«[40] Und an anderer Stelle noch deutlicher: »Freiheit ist kein Abwerfen von Bürde, sondern die Vervollkommnung der Massen- zu Individualgesetzen.«[41]

In egalisierten Massengesellschaften fehlt gewachsene Ordnung, und Freiheit ist nicht möglich. Wie die geschichtliche Erfahrung zeigt die Systemtheorie, daß Gleichheit und Gerechtigkeit nicht miteinander vereinbar sind. Darum ist allgemeine Gleichmacherei auch im menschlichen Bereich als Ordnungsprinzip abzulehnen.

3.2. Biologie

Die Biologie ist die Lehre vom Lebendigen. Auch der Mensch ist ihren Gesetzen unterworfen, wenn er auch nicht ganz darin aufgeht. Durch Humangenetik und Verhaltensforschung ist die Bedeutung der biologischen Bereiche des Menschen in der jüngsten Vergangenheit noch erheblich offensichtlicher geworden. Sich gegen die Gesetze des Lebens aufzulehnen, ist nicht nur töricht, sondern auch meist unheilvoll, da die Natur sich in der Regel dann rächt.

Ein Blick auf die über eine Million verschiedener Arten, die noch größere Zahl der Rassen und Varietäten der Lebewesen zeigt die ungeheure Vielfalt unterschiedlicher Geschöpfe der Natur. Größtmögliche Differenzierung scheint eine ihrer inneren Triebkräfte zu sein. Wenn man dann an die immens großen Zahlen der Individuen einzelner Arten und Rassen oder an die noch weitaus größere Menge der von diesen erzeugten Samen, Eier oder Früchte denkt, könnte man zunächst meinen, daß die Natur dem Gleichheitsprinzip huldige. Doch bei tieferem Eindringen stellt man fest, daß große natürliche Unterschiede auch innerhalb einer Art oder Rasse bestehen. Sie können erbbedingt oder umwelterzeugt sein. Bei höheren Tieren und beim Menschen liegen auf etlichen zig Chromosomen viele zigtausend Gene. Bei der Reifeteilung einer Geschlechtszelle und der späteren Verschmelzung von Samen- und Eizelle gibt es daher so viele Kombinationsmöglichkeiten, daß das entstehende Lebewesen mit keinem anderen erbgleich ist, mit Ausnahme der aus einer einzigen befruchteten Eizelle hervorgegangenen Wesen, beim Menschen eineiiger Zwillinge. Schon vom Erbgut her ist somit kein Mensch – eineiige Zwillinge ausgenommen – einem anderen gleich, jeder ist ein einmaliges Individuum.

Niemand hat ferner genau die gleiche, für die Entwicklung der Anlagen notwendige Umwelt wie ein anderer, niemand erlebt die

gleiche Erziehung und Prägung durch Mitmenschen wie ein zweiter. Auch im Bereich der wesentlich umweltbedingten Merkmale gibt es daher keine Gleichheit. Die anthropologische, biologisch begründete Ungleichheit aller Menschen ist somit eine unumstößliche Naturtatsache. Zu Recht geht daher in den meisten Staaten der Gesetzgeber von dieser anthropologischen Ungleichheit aus und schafft dazu ergänzend im Staat den Bereich mit Gleichheit vor dem Recht und dem Gesetz.

Die Gesetze der Vererbung, Prägung und Entfaltung der Erbanlagen durch die Umwelt gelten ebenso wie für körperliche auch für geistige und seelische Merkmale. Intelligenz und andere Begabungen sind wesentlich erblich bedingt, und die bei ihnen an den einzelnen Menschen auftretenden Unterschiede sind weitgehend durch das jeweilige Erbgut festgelegt. Der durch seine ethilogischen und völkerkundlichen Untersuchungen in vielen Ländern der Erde berühmte Verhaltensforscher Eibl-Eibesfeldt gab einem seiner grundlegenden Bücher den bezeichnenden Titel »Der vorprogrammierte Mensch«.

Individuen entgegen ihrer Verschiedenheit gleichmachen zu wollen, verstößt damit gegen deren Natur, sich gemäß ihren Anlagen entfalten zu wollen, und damit gegen die Würde des Menschen, eine eigene Persönlichkeit zu sein. Das gilt beim Menschen besonders für den hochdifferenzierten Bereich des Geistes. So ist gleiche Erziehung in höheren Schuljahren widernatürlich, überfordert die nicht so intelligenten und langweilt die hochbegabten Kinder. Ebenso verstößt es gegen die natürliche Ungleichheit und damit gegen die Menschenwürde, die gleiche Meinung zu erwarten, das gleiche Lese-, Rundfunk- oder Fernsehprogramm anzuordnen, die gleiche Religion für verbindlich erklären zu wollen.

Die Anthropologin Ilse Schwidetzky stellt zusammenfassend fest: »Daß die Menschen von Natur verschieden sind, bedarf heute keines Beweises mehr: Es gibt Kluge und Dumme, Schöne und Häßliche, Kraftmenschen und Schwächlinge, Rücksichtslose und Weichherzige. Daß es sich dabei in hohem Grade um angeborene und ererbte Unterschiede handelt, hat uns die menschliche Genetik in gleichfalls zweifelsfreier Weise gezeigt. Ein Weltbild, das diese natürlichen Unterschiede leugnen wollte, stünde jenseits der Wirklichkeit.«[42] Damit drückt die Wissenschaft dasselbe aus, was dem unbefangenen Beobachter zu allen Zeiten klar wurde und was der Dichter Friedrich Rückert in seiner »Weisheit des Brahmanen« als Prinzip der Verschie-

denheit in die Worte faßte: »Selbst die fünf Finger sind nicht gleich an einer Hand, verschieden ist ihr Dienst, ihr Ansehn, Größ' und Stand.«

Auch in anderen Bereichen der Biologie zeigt sich das durchgehend wirkende Prinzip der Differenzierung, das der Gleichmacherei entgegensteht. Eine der wichtigsten Grunderscheinungen des Lebens ist die stammesgeschichtliche Entwicklung (Evolution). Aus primitiven, einfach aufgebauten Formen haben sich im Laufe der langen erdgeschichtlichen Zeiten immer vollendetere, leistungsfähigere, bestimmten ökologischen Nischen bestens angepaßte Arten entwickelt. Lange glaubte man, alles sei auf den Menschen als Krone der Schöpfung hin angelegt, teleologisch vorgeplant oder einer vorgegebenen Schöpfungsidee nachentwickelt worden. Die neuere Entwicklungstheorie, die namentlich von Forschern wie Lorenz, Eigen, Riedl auf Darwin fußend fortgestaltet wurde, hat zeigen können,wie die fortschreitende Veränderung durch natürliche Auswahl (Selektion) an den jeweils lebenden Individuen und ihren Fortpflanzungschancen zustande kommt. Notwendig dazu ist die natürliche Unterschiedlichkeit innerhalb einer Rasse oder Art. Völlige Gleichheit wäre entwicklungshemmend. Für die Wirkung der stammesgeschichtlichen Entwicklung ist daher das Differenzierungsprinzip unverzichtbar, und es ist daher kein Wunder, daß es uneingeschränkt von der Natur angewandt wurde. Das Zweckmäßige setzt sich eben durch.

Lehrreich ist, wie die Natur im Laufe der Stammesgeschichte mehrere Methoden nacheinander anwandte, um höhere Differenzierung, damit leistungsfähigere Systeme, also immer größere Unterschiede zu schaffen. Bei ungeschlechtlicher Fortpflanzung ist die Gleichheit der Nachkommen noch ziemlich groß. Durch die »Erfindung« der geschlechtlichen Fortpflanzung wurden die Möglichkeiten der Kombination verschiedenen Erbgutes sehr vermehrt, und nicht zufällig tritt sie bei allen höheren Tieren auf. Noch später in der Evolution wurde durch die Entwicklung von Instinkten, erblich programmierten Verhaltensweisen, dann von Lernfähigkeit, schließlich beim Menschen durch Bewußtsein und rationales Denken jeweils wieder eine neue Ebene für weitere Unterschiedlichkeiten geschaffen. Die Menschen setzten dann dieses Prinzip wachsender Differenzierung in den von ihnen gestalteten Kultur- und Zivilisationskreisen fort durch verschiedene Sprachen, Schriften, Sitten, Gebräuche, Gesetze und so fort. Alles das diente der besseren Bewältigung der Lebensaufgaben sowie der Möglichkeit gün-

stigerer Nutzung ökologischer Nischen, beim Menschen auch der kulturellen Weisen, und gleichzeitig wuchs der Reichtum an Vielfalt. Sicher ist diese Entwicklung noch nicht abgeschlossen. Gleichmacherei würde auch hier in einen natürlichen Vorgang hemmend eingreifen.

Unter sich verschiedene Einzelwesen stellen die jeweils augenblickliche Verwirklichung einer Rasse oder Art dar, keines verkörpert den Typus genau in allen Merkmalen. Dennoch ist der Typus über relativ lange Zeiten hinweg gleichbleibend. Diese verhältnismäßig große Beständigkeit während großer Zeitdauer liegt auch mit darin begründet, daß wegen der vorhandenen Variabilität die Einzelwesen und die ganze Rasse sich verändernden und verschiedenen Umwelten anpassen können, ohne daß sich die Änderung im Erbgut verfestigen muß. In Raum und Zeit läuft so ein sehr dynamisches Geschehen ab, in dem die Verschiedenartigkeit erhebliche Vorteile bietet.

Diese Fähigkeit des Lebendigen, gewisse Normen einzuhalten, bestimmte Formen zu wahren und dennoch höchste Einzigartigkeit zu ermöglichen, hat auch Nichtbiologen beeindruckt. So schreibt der große Historiker Theodor Mommsen in seiner »Römischen Geschichte«: »Das Geheimnis der Natur, in ihren vollendeten Offenbarungen Normalität und Individualität mit einander zu verbinden, ist unaussprechlich.«

3.3. Völkerkunde und Völkerbiologie

Völker und in ihnen Eliten oder große Einzelpersönlichkeiten haben in der Vergangenheit verschiedenartigste Kulturen entwickelt, haben Geschichte gemacht und sehr unterschiedliche Schicksale erfahren. Seit einiger Zeit nehmen einflußreiche Bestrebungen zu, die ganze Welt möglichst wirtschaftlich, politisch, kulturell und zivilisatorisch einheitlich zu gestalten. Diese Gefahr hat Alexander Solschenizyn in seiner nicht gehaltenen Nobelpreisrede beschworen: »Das Verschwinden der Nationen würde uns nicht weniger arm machen, als wenn alle Menschen einander gleichen würden mit einem Charakter, einem Geist. Die Nationen sind der Reichtum der Menschheit, ihre kollektiven Führungspersönlichkeiten, noch die geringste unter ihnen hat ihre besonderen Farben und trägt in sich eine besondere Facette des göttlichen Planes.«

Zu dieser Aussage eines welterfahrenen Schriftstellers geben Völ-

kerkunde und Völkerbiologie die wissenschaftliche Grundlage, indem sie uns die ganze Vielfalt der vorhandenen und vergangenen Völker aufzeigen und die Notwendigkeit ihrer Verschiedenheit begründen. Das gilt sowohl für die Unterschiede zwischen den einzelnen Völkern wie auch für die innerhalb eines Volkes.

In einem grundlegenden Werk zur Völkerbiologie schreibt die Mainzer Anthropologin Ilse Schwidetzky dazu: »Der Mensch lebt in Völkern. Sie sind die Gemeinschaften, in die er als soziales Wesen hineingestellt ist, in denen oder an denen sich daher alle überindividuellen Lebensvorgänge abspielen.«[43] Die Unterschiedlichkeit zwischen den Völkern und zwischen ihren Angehörigen wird von der Forscherin deutlich herausgestellt: »Individuen und Völker sind nach Körperform und Wesensart verschieden« (S. 55). Die Unterschiede sind sogar ausnehmend groß: »Unterschiede, wie sie etwa zwischen Pygmäen und Feuerländern oder zwischen Australiern und Nordwesteuropäern bestehen, würden in der Zoologie ohne weiteres zur Aufstellung verschiedener Arten ausreichen« (S. 10).

Natürlich kann man gewaltsam Völker gleichmachen, zum Beispiel durch erzwungene Vermischung oder durch Entwurzelung von Millionen Menschen aus ihrer Heimat, wie es nach den schrecklichen Vertreibungen aus Ostdeutschland am Ende des Zweiten Weltkrieges und in den letzten Jahren auch in Südostasien oder in Gestalt der Millionenheere der Fremdarbeiter in Westeuropa erfolgte. Die Völkerbiologie warnt davor und verweist auf die notwendige »Einsicht, daß die Assimilationskraft eines Volkes begrenzt ist, daß die Einvolkung um so schwieriger wird, je größer der Abstand« (S. 67), der zwischen den betreffenden Völkern vorher bestand.

Für die »qualitative Verschiedenheit der Menschen und Menschengruppen« (S. 36) lassen sich viele Beispiele anführen. Es gibt Völker mit stärkerem oder schwächerem Wandertrieb: Selbst unter Berücksichtigung des europäischen Blickpunktes der Geschichte und der Technik »dürften die Europiden die meisten Individuen produziert haben, die ohne wirtschaftlichen Zwang die Welt bereist haben« (S. 47). Es gibt »Händlervölker« (S. 51) wie die Levantiner, Griechen und Armenier. Es gibt das »verschiedene Verhalten der europäischen Kolonialvölker bei der ethnischen Überlagerung und der Aufrechterhaltung ethnischer Schranken« (S. 103). Feine Verhaltensunterschiede geben hier Kennzeichnendes eines Volkes wieder.

Für körperliche Unterschiede gilt ähnliches. Sie treten besonders deutlich »an der Grenze zwischen europidem und negridem Rassenkreis in Erscheinung. Die Europiden zeigen mehr progressive Merkmale, z. B. hohe, relativ geräumige Hirnkapsel, hohe schmale Nase und gut entwickeltes Kinn, als die Negriden, bei denen sich auch im übrigen Körperbau und in den physiologischen Funktionen eine Reihe primitiverer Züge erhalten haben« (S. 89).

Die Unterschiede zwischen den Völkern sind auch notwendig für die weitere Entwicklung. Denn die Evolution greift am Gen-Pool an. Die Völker als die bis vor kurzer Zeit verhältnismäßig fest abgeschlossenen Fortpflanzungskreise sind die großen genetischen Sammelbecken mit ziemlich gleichbleibenden Merkmalsanteilen. Auf dieser genetischen Grundlage beruht das, was man den Volkscharakter, die Volkseigenart, das Kennzeichnende eines Volkes nennt, das jedem guten Beobachter schnell auffällt.

Eine Aufhebung der Unterschiede zwischen den Völkern würde die Entwicklungsmöglichkeiten vermindern. Mit Leidenschaft wendet sich Konrad Lorenz gegen die Volkszerstörung: »Daneben hat die Gleichmacherei noch eine andere, vernichtende Wirkung: Dadurch, daß alle Menschen aller Kulturen mit denselben Waffen kämpfen, mittels derselben Technik miteinander konkurrieren und einander auf derselben Weltbörse zu übervorteilen trachten, verliert die interkulturelle Selektion ihre schöpferische Wirkung.« Der berühmte Verhaltensforscher hält im Gegenteil »die verhältnismäßig festen Barrieren . . . zwischen zwei divergent sich entwickelnden Kulturkeimen . . . für alle Kulturen kennzeichnend und für ihre Höherentwicklung offenbar unentbehrlich.« Er begründet im einzelnen »die Neigung menschlicher Kulturen zur Aufspaltung und Entwicklung in divergierender Richtung« und hält diese Unterschiede für einen »der wichtigsten Faktoren, die den Menschen auf höhere Intelligenz, geistige Wendigkeit, Erfindungsgabe usw. gezüchtet haben«. Zusammenfassend urteilt er: »Es sind die Verschiedenheiten der Kulturen, die für die Höherentwicklung der Menschheit maßgeblich gewesen sind.«[44]

Wer daher für die Vereinheitlichung der Völker und ihrer Kulturen eintritt, wendet sich gegen kulturelle Vielfalt und ihre Entwicklung und verstößt damit gegen eines der Grundgesetze menschlichen Daseins und menschlichen Sinns.

Ähnlich sieht die Völkerkunde die Unterschiede innerhalb der Völ-

ker und erkennt sie als natürlich und notwendig an. »Es gibt – trotz gelegentlicher utopischer Versuche kleinsten Umfanges – keine sozial homogenen menschlichen Lebensgemeinschaften, sondern es gehört zur Natur der menschlichen Gesellschaft, daß sie sich in Gruppen verschiedener sozialer Funktion und Macht gliedert. Als Schichten, Stände oder Klassen bilden sie erst in ihrer Gesamtheit die Lebensgemeinschaft des Volkes.«[45]

Soziologen bestätigen diese Naturtatsache: »Tatsache ist, daß in der Geschichte keine Gesellschaften bekannt sind, die ausschließlich egalitär gewesen wären.«[46]

Erst in unseren Tagen sind weitere Versuche, in Kommunen völlige Gleichheit unter Vermeidung jedes Privateigentums durchzuführen, ausnahmslos nach kurzer Zeit gescheitert. Alle Kommunen haben sich, obwohl mit sehr großen Vorschußlorbeeren der Massenmedien und progressiver Gruppen versehen und trotz besten Klimas für derartige Bestrebungen, nach wenigen Jahren aufgelöst, wobei sich oftmals schon kurze Zeit nach der Gründung nicht nur eine strenge Rangordnung, sondern sogar echtes Despotentum entwickelt hatte. Die wirklichkeitsfremde Utopie menschlicher Gesellschaften aus völlig gleich gemachten Mitgliedern hat sich hier wie in früheren Zeiten von selbst ad absurdum geführt und ist meist in viel persönlichem Leid geendet.

Eine verhältnismäßig freie, bewegliche Gesellschaft wird zutreffend als erstrebenswert hingestellt, in der der einzelne sich nach seinen Fähigkeiten entwickeln kann. Interessant ist nun, was die Völkerbiologie für diesen Zustand als Ergebnis der dann unvermeidlich auftretenden sozialen Siebung gefunden hat: »Die biologische Differenzierung entspricht hier, soweit dies überhaupt zu ermöglichen ist, der sozialen. Das heißt aber auch: die Begabungsunterschiede treten in der sozialen Rangordnung schärfer hervor als in irgendeiner gebundenen Gesellschaft. Der Tüchtige ist wirklich oben; wer unten bleibt, steht auch leistungsmäßig unten. Da aber Begabungsunterschiede Erbunterschiede sind, wird auch in einer solchen ganz frei beweglichen Gesellschaft die Tendenz bestehen, daß jede Schicht sich bevorzugt aus sich selbst, aus ihren eigenen Nachkommen ergänzt. Ist es doch einmal Naturgesetz, daß begabte Menschen mit höherer Wahrscheinlichkeit begabte Kinder haben als unbegabte.«[47] Die moderne Psychologie unterstreicht diese Begründung voll unter Beachtung der sogenannten Regression zur Mitte: »Genau wie die Kinder der Hochintelligenten

gewöhnlich zwar auch intelligent sind, aber nicht in gleichem Maße wie ihre Eltern, so sind die Kinder der sehr Dummen ebenfalls dumm, jedoch keineswegs so schlimm wie ihre Eltern.«[48]

Das Ziel der Gleichmacher, durch freie, nicht an Rang oder Klassen gebundene Gesellschaften größere Gleichheit zu erreichen, ist also gerade nicht erreichbar, sondern es entsteht umgekehrt in letzter Konsequenz eine unmenschlichere Gesellschaft, bei der die Unterschiede verstärkt hervortreten. Für einen Ausgleich zwischen Gleichheit und Gerechtigkeit sind gewisse Bindungen in der Gesellschaft nicht zu umgehen.

Die Völkerkunde zeigt auch die marxistische Theorie, daß alle sozialen Unterschiede erst durch die Entstehung des Privateigentums und anschließende Ausbeutung entstanden seien und der frühe Mensch glücklich und gleich mit seinen Mitmenschen gelebt habe, als Irrlehre auf und stellt ihr unwiderlegbare Tatsachen gegenüber: »Die Zeiten, in denen man glaubte, bei den ›Naturvölkern‹ seien alle Individuen gleich oder doch nur in geringem Maße verschieden, sind längst vorbei. Die moderne Völkerkunde hat vielmehr gelernt, in der zunächst in sich gleichartig erscheinenden Menge der anderen und Fremden die Mannigfaltigkeit der Persönlichkeiten zu sehen, die kaum geringer ist als bei den Hochkulturvölkern. Auf der anderen Seite setzt selbst schon bei Horden von Sammlern und niederen Jägern eine Sonderung in Führer und Geführte ein. Wo die Beobachtung beide Reihen zu verbinden erlaubt, ergibt sich ganz eindeutig, daß die Differenzen der individuellen Qualität die Quelle gesellschaftlicher Ungleichheiten sind und daß der Führer, sei er Häuptling, Priester oder Medizinmann, mit der überragenden Persönlichkeit zusammenfällt. Das Hervortreten eines autoritären Einzelnen auf Grund besonderer überdurchschnittlicher Eigenschaften ist die urtümlichste Form des Häuptlingstums. Es ist die Majestas, die Überlegenheit und Macht der Person (Otto), das Charisma, die überragende überalltägliche Eigenart einzelner (Max Weber), die schon dort eine soziale Rangordnung schafft, wo noch keinerlei festgefügte Institutionen dafür bestehen.«[49]

In allen Völkern aller Kulturstufen gibt es also eine weitgehende, ganz natürliche Differenzierung des sozialen Aufbaus, wie sie auch bei allen höheren Tierarten von den Verhaltensforschern in der jüngeren Vergangenheit gefunden wurde. Es liegt dabei offenbar eine sehr zweckmäßige Art und Weise des Zusammenlebens vor, die deswegen

von der Natur ausnahmslos angewandt wird. Es kann nur unheilvolle Folgen haben, wenn man diesem Naturgesetz zuwiderhandelt.

Eines der wichtigsten und auffälligsten Unterscheidungsmerkmale zwischen verschiedenen Völkern ist die Sprache. Nicht von ungefähr laufen die sprachlichen Verwandtschaften den rassischen parallel. Die meisten Völker haben ihre Muttersprache. »Warum«, so fragt der Salzburger Philologe Wandruszka, »ist unsere Menschensprache in über dreitausend verschiedene Sprachen aufgesplittert, in ungezählte Mundarten, verschieden von Landschaft zu Landschaft, von Tal zu Tal, von Dorf zu Dorf? Gibt es einen tieferen Grund für diese unerschöpfliche Variation der Formen, für diesen spielerischen Überfluß?«[50]

Ausführlich zeigt er dann, wie aus anthropologischer Notwendigkeit und geschichtlichem Zufall diese Fülle entstand und sich noch laufend weiterentwickelt. Der Mythos von einer Zeit gesamtmenschlicher Sprache, der glücklichen Zeit vor dem Turmbau von Babel, beschreibt keine vorgeschichtliche Wirklichkeit. Daß heute jedes wichtige Fachgebiet seine eigene Sprache hat, etwa in bestimmten Bereichen der Technik oder der Wirtschaft, kommt einem ebenso natürlichen Bedürfnis entgegen, wie es zur Bildung der Jägersprache oder der Gaunersprache führte. Unbewußt verhalten sich moderne, aufgeklärte Menschen ebenso wie ihre Vorfahren vor langen Zeiten.

Immer deutlicher haben vor allem in jüngster Zeit verschiedene Wissenschaften dargelegt, daß die Sprache, weit davon entfernt, nur ein reines Verständigungsmittel zu sein, entscheidenden Einfluß auf Denken und Handeln des einzelnen wie ganzer Kulturen und Zivilisationen ausübt. Nach der Völkerbiologie ist die Sprache »nicht nur Mitteilungs- oder Verständigungsmittel, sondern auch ›Ausdrucksphänomen naturhafter Herkunft‹, das den übrigen Ausdrucksweisen eingegliedert ist«[51]. Und die das heutige Wissen zusammenfassende evolutionäre Erkenntnistheorie stellt in ähnlicher Weise über die Bedeutung der Sprache fest, es »beeinflußt auch die Sprache unsere Art und Weise, die Welt zu sehen und zu beobachten, erheblich. Tatsächlich entspricht jeder Sprache eine besondere Organisation dessen, was in der Erfahrung gegeben ist«[52].

Die verschiedenen Sprachen ermöglichen somit ganz verschiedene Zugänge zur Wirklichkeit. Ihre Unterschiedlichkeit ist die Voraussetzung für die verschiedenen Blüten am Baume der Menschheit. Die Wirklichkeit ist zu reichhaltig und zu kompliziert, um von einer Denk-

weise und in einer Sprache erschlossen werden zu können. Jede Sprache ermöglicht eine andere Ausdrucksweise. Der Philosoph Martin Heidegger, der viel über den Zauber der Sprache nachgedacht hat, erklärte in einem Spiegelgespräch, daß ihm immer wieder Franzosen bestätigt hätten: »Wenn sie zu denken anfangen, sprechen sie deutsch; sie versichern, sie kämen mit ihrer Sprache nicht durch.«[53] Ähnliche Stellungnahmen liegen von Albert Schweitzer vor, der sich gleich gut des Französischen wie des Deutschen bedienen konnte.

Bestrebungen der Gleichschaltung von Sprachen, der Einführung von Einheitssprachen auf Kosten der Muttersprachen, der Verdrängung von Muttersprachen verstoßen damit auch gegen ein natürliches und für den Menschen notwendiges Prinzip und hätten eine geistige Verarmung unvorstellbaren Ausmaßes zur Folge.

Die Erfahrung der jüngeren Vergangenheit zeigt gerade das Gegenteil der Gleichmacherei auf sprachlichem Gebiet. Wie im vorigen Jahrhundert in Osteuropa für einige slawische Sprachen ist nun in Süd- und Mittelamerika eine Rückbesinnung auf die alten Sprachen zu bemerken. Daß Iren und Juden ihre alten, schon beinahe vergessenen Sprachen neu belebt und als Umgangssprachen wieder eingeführt haben, kann nur oberflächlichem Denken als rückschrittlich erscheinen. Mit naturhafter Gewalt bricht hier nach Jahren der Unterdrükkung oder Verdrängung grundlegend Menschliches wieder durch, schafft sich das Prinzip der Vielgestaltigkeit und größtmöglicher Differenzierung Geltung.

Wegen der Bedeutung sprachlicher Selbständigkeit gerade in unserer Zeit sei das umfassende Urteil des Wiener Sprachforschers Otto Ladstätter noch angeführt: »Jede Sprache ist eine Welt für sich, eine Welt mit ihren eigenen Bausteinen, ihren eigenen Strukturen, ihren eigenen Gesetzen. Eine lebendige Welt, mit Kräften und mit Schwächen . . . In der Sprache, und zwar in all ihren Aspekten, spiegelt sich die geistige und bis zu einem gewissen Grade auch die materielle Welt eines Volkes wider. Die Sprache als die ursprünglichste und vielleicht größte Kulturschöpfung eines Volkes überhaupt zeigt, wie ein Volk die Welt, in der es lebt, auf seine Art sieht, wie es die Natur, die es umgibt, auf seine Art zerschneidet, und wie es dann diese seine Welt, diese seine Natur mit einem ordnenden Beziehungsnetz überspannt.«[54]

Das gibt mit modernen Worten eines Wissenschaftlers unserer Zeit die Ansicht Wilhelm von Humboldts über die Bedeutung der Verschie-

denheit der Sprachen wieder, »daß die Sprachen nicht eigentlich Mittel sind, die schon erkannte Wirklichkeit darzustellen, sondern weit mehr, die vorher unerkannte zu entdecken. Ihre Verschiedenheit ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschiedenheit der Weltansichten selbst«[55].

Die biologische und verhaltensmäßige Verschiedenheit von Völkern findet sich also in der sprachlichen und damit geistigen Unterschiedlichkeit wieder. Gleichschaltung auf diesen Gebieten bedeutet Völkermord, wozu sich auch die UNO bekannte.

3.4. Verhaltensforschung

Die Arbeitsergebnisse der Verhaltensforscher haben in den letzten Jahrzehnten die Erkenntnisse der Völkerkundler in vielfältiger Weise ergänzt. Die Vorwürfe in den Angriffen gegen Konrad Lorenz und seine Schule, daß die Ergebnisse von Tierbeobachtungen zu unkritisch und in unzutreffender Weise auf den Menschen übertragen seien, sind längst auf ihre Urheber zurückgefallen, besonders nachdem auch die menschliche Verhaltensforschung, vertreten zum Beispiel durch Eibl-Eibesfeld, ein reiches Material neuer Erkenntnisse vorlegen konnte, das den aus Tierverhalten gewonnenen entspricht. »Der vorprogrammierte Mensch« ist durch seine Erbanlagen auch im Verhalten schon in gewissem Rahmen bis in Einzelheiten festgelegt. Die neuere Forschung ergab es sogar als »wahrscheinlich falsch, wenn man . . . meint, der Mensch bringe im Bereich seines Verhaltens weniger stammesgeschichtliche Anpassungen mit als andere höhere Säuger. Eher sind es mehr.«[56]

Die erbliche Bedingtheit gilt auch für Teile des Lernvorganges: »Vieles im Verhalten der Kinder weist darauf hin, daß sie dafür vorprogrammiert sind, Erfahrungen von Mitmenschen tradiert zu bekommen . . . In seinem Anfrageverhalten erweist sich der Mensch als zum Kulturwesen programmiert.«[57] Im Wechselspiel von Erbe und Umwelt entsteht größte Mannigfaltigkeit, niemals Gleichheit.

Ebensowichtig wie die allgemeine Verschiedenheit menschlichen Verhaltens ist für unser Thema die dem Menschen eingepflanzte Neigung zur Differenzierung, die analog zur stammesgeschichtlichen zu sehen ist. Konrad Lorenz widmet dieser Frage in seinem philosophi-

schen Werk ein besonderes Kapitel unter dem Titel »Die Kultur als lebendes System«. Er wendet sich darin gegen die früher übliche, heute aber als falsch anzusehende Vorstellung von der »einheitlichen geschichtlichen Entwicklung der ganzen Menschheit«. Das Gegenteil ist der Fall: »Jedes Zweiglein, jede Art wächst auf eigene Rechnung und Gefahr in ihrer eigenen Richtung – und genau dasselbe tut jede einzelne Kultur!«[58] Die Kulturen entstehen weder in linearer Aufeinanderfolge, noch nach einer einheitlichen Gesetzlichkeit, sondern unabhängig voneinander. Die Entstehung der Kulturen ist der von Arten oder Rassen analog. Wie dort gibt es fließende Übergänge, und als Grund ist meist eine langdauernde räumliche Abgesondertheit festzustellen. »Die ursprüngliche Neigung menschlicher Kulturen zur Aufspaltung und divergenten Entwicklung«[59] ist nicht zu leugnen. Durch Tradition weitergegebene Einzelmerkmale des Verhaltens werden zu Statussymbolen von Gruppen, eigene Gebräuche werden als »fein«, die der anderen Gruppen als »unfein« empfunden und vergrößern die Unterschiede benachbarter Gruppen. Daß durch die heute weltweite Nachrichtenverbindung, durch Fernsehen und Mode eine Vereinheitlichung und damit eine Nivellierung einsetzt, bedauert der Verhaltensforscher[60]. Wenn Menschen, Häuser und Städte überall äußerlich gleich aussehen, hat die Welt an Vielfalt und Schönheit und damit an ihrer Seele viel verloren. Darum wendet sich Lorenz entschieden dagegen, daß die Fülle der Kulturen unserer Erde einer Einschmelzung und Gleichmacherei geopfert wird. Insbesondere sieht er es auch als ein besorgniserregendes Alarmzeichen an, daß die jungen Generationen der verschiedenen Völker einander immer ähnlicher werden[61].

In seiner vielbeachteten und aufrüttelnden Arbeit über »Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit« führt Lorenz eine Reihe weiterer Gründe gegen das Gleichheitsdogma an und zeigt die Notwendigkeit natürlicher Differenzierung auf. So geißelt er »die zur Religion gewordene Überzeugung, daß alle Menschen gleich geboren seien«[62]. Er widerlegt die Meinung, daß Verbrechen nur auf Milieueinflüsse zurückzuführen seien; dadurch werde jedes natürliche Rechtsgefühl aufgehoben. Er prangert die »pseudodemokratische Doktrin« an, »die besagt, daß alles menschliche Verhalten durch Konditionierung strukturiert und daher auch durch sie unbegrenzt verändert und korrigiert werden könne«, denn sie führe »zur schweren Versündigung an

der menschlichen Gemeinschaft«[63]. Er spricht sich für die Notwendigkeit der Anerkennung rangordnungsmäßiger Überlegenheit aus, vor allem im Bereich der Erziehung: »Es ist eines der größten Verbrechen der pseudodemokratischen Doktrin, das Bestehen einer natürlichen Rangordnung zwischen zwei Menschen als frustrierendes Hindernis für alle wärmeren Gefühle zu erklären: ohne sie funktioniert nicht einmal die alltägliche, gewöhnlichste Form von Menschenliebe, die normalerweise die Mitglieder einer Familie miteinander verbindet.«[64] Er wendet sich dagegen, daß die »unbezweifelbare ethische Wahrheit, daß alle Menschen das Recht auf gleiche Entwicklungsmöglichkeiten besitzen«, in unserer Zeit »in die Unwahrheit verdreht wird, daß alle Menschen potentiell gleichwertig seien«. Noch schlimmer werde es, wenn man glaubt, »alle Menschen würden einander gleich werden, wenn sie sich unter gleichen Bedingungen entwickeln könnten«. Und deutlich wird sein Gesamturteil: »Der Irrglaube, daß man dem Menschen, richtige ›Konditionierung‹ vorausgesetzt, schlechterdings alles zumuten, schlechterdings alles aus ihm machen kann, liegt den vielen Todsünden zugrunde, welche die zivilisierte Menschheit gegen die Natur, auch gegen die Natur des Menschen und gegen die Menschlichkeit begeht. Es muß eben übelste Auswirkungen haben, wenn eine weltumfassende Ideologie samt der sich aus ihr ergebenden Politik auf einer Lüge gegründet ist.«[65] Noch deutlicher kann man die geistigen Grundlagen der gleichmacherischen »Machthaber Amerikas, Chinas und der Sowjetunion« kaum kennzeichnen. Die moderne Verhaltensforschung erweist deren Haltung als menschenwidrig und gegen die natürliche Ordnung gerichtet.

Statt der egalisierenden und im Grunde menschenverachtenden liberalistischen oder marxistischen Ethik wird heute von Verhaltensforschern »der vernunftbegründeten Moral Kants, die der freien Verantwortlichkeit für die Folgen eines Handelns entspringt, damit eine biologisch begründete Ethik zur Seite gestellt«[66]. Der Verhaltensforscher Wolfgang Wickler schrieb ein Buch mit dem bezeichnenden Titel »Die Biologie der zehn Gebote«. Das stammesgeschichtliche Erbe spielt für jede soziale Ordnung eine wichtige Rolle. Es ist schon in der Tierwelt ausschlaggebend: »Die Erscheinung der sozialen Rangordnung ist bei höheren Wirbeltieren, die aggressiv sind und dennoch in Verbänden zusammenleben, eine regelmäßige Erscheinung. Ausnahmen sind mir nicht bekannt«[67], schreibt der erfahrene Verhaltensfor-

scher Eibl-Eibesfeldt. Leicht ist die Zweckmäßigkeit derart geordneten Gruppenlebens zu erkennen, die durch die Beobachtung unterstrichen wird, »daß soziale Unordnung Aggression gegen Gruppenmitglieder freimacht«[68]. Auch hier erweist sich in der Forderung progressiver Kreise nach Abbau aller Rangordnung und Aggressionslosigkeit ein innerer Widerspruch. Denn auch für den Menschen hat die Verhaltensforschung die Gültigkeit dieser Beziehung festgestellt: »Schon kleine Kinder streben nach Rang und müssen in diesem Drang eher gebremst als dazu ermutigt werden . . . Dem Menschen ist neben seinem Rangstreben wahrscheinlich auch die Bereitschaft zur Unterordnung angeboren.«[69]

Besonders für die moderne Industriegesellschaft ist Verschiedenheit und Rangordnung nützlich bis hin zu den großen Einsamen, Einzelnen und Sonderlingen: »Unsere Gesellschaft profitiert gerade von den Außenseitern, die oft begabte Kulturträger sind.«[70]

Die Zunahme des Interesses an ökologischen Fragen und das wachsende Gefühl der Verantwortlichkeit für eine gesunde Umwelt sollten sich auch auf die geistig-seelische Umwelt des Menschen ausweiten. Milieutheorie und Gleichheitspostulat gefährden die Innenwelt des Menschen, vor allem wenn sie zur Grundlage der Erziehung gemacht werden. Denn »zur freien Persönlichkeitsentfaltung gehört auch die möglichst unbehinderte Entfaltung der angeborenen Anlagen . . . Hier führt eine extreme Milieutheorie zu grausigen Modellen autoritärer Verhaltenskontrolle.«[71]

Wie menschenverachtend ist doch der bezeichnende Satz eines sozialistischen amtierenden schwedischen Kultusministers: »Wir wollen keine Blumen, wir wollen die gleichmäßig gemähte Wiese.«[72]

3.5. Psychologie

In den letzten zwei Jahrzehnten hat die Psychologie durch die Verwendung mathematisch-statistischer Verfahren viele neue Erkenntnisse gewonnen. Korrelationsberechnungen und genaue Analyse von Verteilungskurven haben überraschende Ergebnisse erbracht, so daß manche der früher nur auf der fachlichen Autorität eines berühmten Wissenschaftlers beruhenden Lehrmeinungen verworfen oder geändert werden mußten. Insbesondere auf dem Gebiet der Intelli-

genzforschung haben sich seit Arthur R. Jensens bahnbrechender Veröffentlichung von 1969 in der »Harvard Educational Review« trotz vieler zunächst an der Möglichkeit der Messung des Intelligenz-Quotienten (IQ) vorgebrachter ideologischer und methodischer Zweifel nicht widerlegbare Erkenntnisse gewinnen lassen. In einem Übersichtsartikel hat Jensen das dargestellt[73]. Daß diese neuen Ergebnisse vielen Gesellschaftstheoretikern und Systemveränderern nicht in ihr Konzept passen, ist verständlich. Daß sie weltweit aus ideologischen Gründen unterdrückt und bekämpft werden, ist bedauerlich, ist unseres Jahrhunderts eigentlich unwürdig. In vielen Fällen haben benachbarte Wissenschaften wie Verhaltensforschung, Humangenetik oder biologische Anthropologie die umwälzenden Aussagen untermauern können. Befruchtende Zusammenarbeit zwischen diesen Fachgebieten nimmt zu.

Der heute in England lebende Psychologe Hans Jürgen Eysenck hat vor wenigen Jahren eine ausführliche Monographie über »Die Ungleichheit der Menschen« geschrieben und darin einen Überblick über das gegenwärtige Wissen zu diesem Problem von psychologischer Seite aus gegeben. Sein Buch will er verstanden wissen als einen Appell »an alle, die den Wunsch haben, das soziale Zusammenleben zu verbessern«, denn er ist der Meinung, »daß viele, wenn nicht alle politischen Fragestellungen eine psychologische Grundlage haben und daß die Kenntnis psychologischer Prinzipien und Befunde in jede versuchte politische Entscheidung eingehen muß«[74].

Die Befunde der Biologie und Genetik ergänzend, weist er auf die aus Messungen des Intelligenz-Quotienten gefundene Tatsache hin, daß die Intelligenz in ihren verschiedenen Ausprägungen zum größten Teil erblich bedingt ist. Daher rühren auch die meisten bei ihr auftretenden Unterschiede. »Wie in diesem Buch gezeigt wird, beweist die Wissenschaft tatsächlich, daß Erbgleichheit ein Mythos ist.« Die Folgerung daraus ist: »Egalitarismus ist eine Wunschvorstellung, kein Faktum.«[75]

Eine Reihe von Korrelationsmessungen hat zunächst überraschende Ergebnisse erbracht. So gibt es »eine beinahe perfekte Übereinstimmung zwischen dem Sozialprestige eines Berufes und dem mittleren IQ der hierin Beschäftigten . . . die Korrelation zwischen IQ und Bezahlung ist weniger eng«[76]. Das zeigt die ziemlich feinfühlige und im Grunde auch gerechte Beurteilung von Berufsständen durch die Mit-

menschen der Betrachteten. Eine natürliche, nach geistiger Qualität gestufte Rangordnung wird im Alltagsleben anerkannt.

Besonders brisant für die heutige Zeit sind Ergebnisse auf pädagogischem Bereich: »Viele amerikanische Untersuchungen haben gezeigt, daß die Schulen einen sehr kleinen Beitrag zum relativen Niveau der Kinder in ihren diversen Fächern leisten; gute Schüler bleiben an der Spitze, schlechte am Boden . . . Was Kinder im Hinblick auf den IQ aus ihrer Schule mitnehmen, ist proportional dem, was sie in die Schule einbringen.»[77] Für die Grundlagen des Strafvollzuges ist wichtig, »daß die Vererbung eine äußerst wichtige Rolle in der Genese kriminellen Verhaltens spielt«[78], womit frühere Beobachtungen von Genetikern bestätigt werden[79]. Für geistige Krankheiten wie Neurose und Schizophrenie findet Eysenck ähnlich starke genetische Bestimmtheit und damit Unterschiedlichkeit, wie von humangenetischer Seite dargelegt wurde[80].

Daß in bestimmten Verhaltensnormen genetisch verursachte Unterschiede zwischen den Geschlechtern bestehen, ist ebenfalls nachgewiesen worden; es gibt nur »sehr wenig Zweifel über den biologischen Ursprung der geschlechtsbezogenen Unterschiede sowohl im Verhalten als auch in der Persönlichkeit«[81]. Das gilt sowohl für mutiges oder furchtsames, aggressives oder defensives Verhalten, für fürsorgliche und beschützende Haltung wie auch für die Neigung zur Introversion. Ähnliche Ergebnisse lassen sich hierbei in sehr verschiedenen Kulturen und bei weit voneinander lebenden Menschengruppen beobachten. Frauen haben zum Beispiel niedrigere Schmerzschwellen, besseres Gehör und besseren Geruchssinn, dagegen im allgemeinen schlechteres Sehvermögen als Männer, die eine größere visuell-räumliche Fähigkeit besitzen.

Die wenigen herausgegriffenen Eigenschaften beweisen schon eindeutig, daß es wesentliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt. Diese sind nicht der Erziehung oder sonstigen Umwelteinflüssen zuzuschreiben, wie heute noch oft wirklichkeitswidrig behauptet wird, sondern im Erbgut angelegt. Die Verschiedenheit zu leugnen und Gleichheit mit Gleichberechtigung auf allen Gebieten für beide Geschlechter zu verlangen, ist im Grunde unsinnig. Auch hier hat die Natur durch weitgehende Differenzierung höhere Leistungsmöglichkeiten geschaffen, die in den menschlichen Gemeinschaften beste Ergänzung im Normalfall ergeben. Ideologische Gleichmacherei beste-

hender Unterschiede und fruchtbarer Polaritäten verarmt auch in diesem Falle die Welt und wird in den meisten Fällen erhebliches persönliches Leid erzeugen. Nur Anerkennung und Achtung der Verschiedenheit bei gleicher Bewertung kann das Schicksal, in ein bestimmtes Geschlecht geboren zu sein, am besten ertragen lassen.

Besonders aussagekräftig sind Untersuchungen, die Psychologen an Menschen vornahmen, die unter fast ideal gleichen Bedingungen von Geburt an gemeinsam erzogen wurden, an Waisenkindern. Der Befund ist: »Bei den Waisenkindern ist die Verminderung der Unterschiede geringer als 20%.«[82] Analysen des amerikanischen Psychologen Jensen von 1972 führten von anderen Anfangsbedingungen her zu ähnlichen Ergebnissen[83]. Auch völlig gleiche Umwelt kann also die menschlichen Unterschiede im geistigen Bereich nur zu einem kleineren Teil ausgleichen, wäre aber mit unmenschlichen Zwängen verbunden. Und selbst in wenigen Generationen kann sich ausgeübter Zwang nicht im Erbgut niederschlagen. Dazu gehören Jahrzehntausende der Entwicklung, eine Zeit, die sicher zu lang ist, um daraufhin menschliche Erziehungsprogramme auszulegen. Der »neue Mensch« der Marxisten ist daher auf keinen Fall zu erreichen. Auch »kompensatorische« oder »emanzipatorische« oder eine andere Art progressiver Erziehung ist nicht in der Lage, so verändernd in die Natur des Menschen einzugreifen.

Eysenck macht sich auch Gedanken über bessereMöglichkeiten, Rangordnungen aufzustellen und notwendige Auswahlen in menschlichen Gemeinschaften zu treffen. Sein Ergebnis ist: »Talent, Begabung, Fähigkeit – jedes Auswahlsystem, das diesen weitgehend angeborenen Faktoren keine Beachtung zollt, muß zu einem erniedrigenden und erschreckend eintönigen Niveau der Mittelmäßigkeit führen. Es ist die Biologie, welche dem Egalitarismus eine absolute Bariere setzt, im Leben wie im Sport.«[84] Und das ist auch gut so, besonders für moderne technisch und kulturell anspruchsvolle Gesellschaften, die auf allen Gebieten Fachleute und Funktionseliten benötigen. Stärker als in primitiven Gesellschaften muß sich hier jeder auf zahllose andere verlassen können, ist er von ihren Urteilen und handwerklichen Fähigkeiten abhängig. Somit wird es dann zu »einer der segensreichsten Aspekte der menschlichen Ungleichheit, daß verschiedene Leute verschiedene Fähigkeiten, Charaktere, Temperamente haben, welche sie für verschiedene Arbeiten geeignet machen«[85].

Nicht nur für den einzelnen, sondern somit auch für ganze Lebensgemeinschaften erkennt die Psychologie die Rangordnung von Sozialgliederungen, Institutionen und Werten als lebensnotwendig an. Der durch mehrere Bücher zur Massenpsychologie hervorgetretene Hans Domizlaff schreibt: »Jedes Programm einer idealistischen Weltverbesserung, das eine Normalisierung guter Menschen und einheitliche ethische Schablonen voraussetzt, ist töricht, naturwidrig und daher ewig unerfüllbar. Der Zweck einer Lebensgemeinschaft ist die Zusammenfassung und spannungsreiche Verknüpfung einer größtmöglichen Vielfalt von Begabungen, Charakteren und Temperamenten . . . Es ist völlig unsinnig und hoffnungslos, alle Staatsbürger mit gleichen Rechten, Pflichten und Moralforderungen uniformieren zu wollen.«[86] Für die menschlichen Einrichtungen kommt Domizlaff zum gleichen Ergebnis: »In allen lebensfähigen Gebilden ist eine Gleichmacherei sinnlos. Die Natur zwingt die Menschen als Bauteile eines Großorganismus in die verschiedenartigsten Stellungen, Gruppen und Organisationen hinein, die alle Teilfunktionen zu erfüllen haben und erst in ihrer organischen Gesamtheit die Lebensfähigkeit ergeben.«[87]

Schließlich erkennt die Psychologie auch die Bedeutung von Wertvorstellungen für gemeinsames Handeln menschlicher Gruppen und findet auch sie nach ihrer Wichtigkeit geordnet. Der Hamburger Psychologe Peter Hofstätter bekennt, daß er nicht wüßte, »wie Gemeinschaften dazu in der Lage sein könnten, in ernsthaften Entscheidungssitzungen zu agieren, wenn es ihnen nicht gelingt oder bereits gelungen ist, bei ihren Angehörigen einen prinzipiellen Konsensus bezüglich der als gültig betrachteten Hierarchie der Werte herbeizuführen«[88]. Danach ist die Setzung einer Stufenfolge von Werten für ein Volk eine Lebensnotwendigkeit. Gleichrangigkeit aller Werte oder völlige Relativierung aller Werte kann sich keine Gemeinschaft erlauben, wenn sie Bestand haben will. Die moderne Psychologie fordert eine Ordnung der Werte.

3.6. Soziologie

Die Soziologie kann, zumindest teilwise, wenn sie nicht wie der Marxismus in wirklichkeitsfremdes Theoretisieren verfällt, als empirische Wissenschaft angesehen werden, und deshalb sollen abschließend

einige Stellungsnahmen von Soziologen zu unserem Thema angeführt werden.

Die Frage nach den Gründen für die Ungleichheit der Menschen gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Soziologie, worauf Ralf Dahrendorf 1961 in seiner Tübinger Antrittsvorlesung hinwies. In einem Sammelband über »Soziale Ungleichheit«[89] sind aktuelle Aussagen von Soziologen dazu vorgelegt. Besonders wird herausgestellt, wodurch soziale Ungleichheit aufrechterhalten und verstärkt wird.

Der Straßburger Soziologe Julien Freund hat in einem gedrängten Artikel mit der bezeichnenden Überschrift »Die heilsame Ungleichheit« Wesentliches zu unserer Frage zusammengestellt. Aufgabe echter Gesellschaftskritik sei es, »zu erkennen, daß Ungleichheit unerläßlich ist und für die gesellschaftliche Ordnung von Vorteil sein kann«[90]. Es gibt keine Gesellschaften ohne Rangordnung auf Dauer, denn »eine streng egalitäre Gesellschaft wäre zur Stagnation verdammt, weil sie ständig nur sich selbst mit ihrer eigenen starren Ordnung imitieren könnte«[91].

Leistungsfähige menschliche Einrichtungen brauchen Spezialisten, Fachleute für die einzelnen hochentwickelten Gebiete. Nicht jeder kann alles in hervorragendem Maße: »Es gibt keine Universalkompetenz, denn dieser Begriff widerspricht dem Begriff Kompetenz«[92]. Diese Fachkompetenz erzeugt in allen Leistungseinrichtungen eine ganz natürliche Rangordnung und schafft Eliten, »die typisch moderne Form der Aristokratie«. Und im Gesamturteil bekennt sich Freund dazu, »daß soziale Ungleichheit ebenso unvermeidbar ist wie die natürliche Ungleichheit, daß jede Gesellschaft hierarchisch geordnet ist, daß alle Aktivitäten, die in ihr wirksam werden, direkt oder indirekt von Minderheiten, also von Eliten gelenkt werden«[93].

Neben diesen Funktionseliten, die jede moderne Industriegesellschaft mit hochentwickeltem Innenaufbau benötigt, erkennt die Soziologie auch die Wert-Eliten als nicht minder erforderlich an. Der Bielefelder Soziologe Walter Hildebrandt nennt sie »Wächter der Ordnung und Hüter der Freiheit«[94]. Denn sie dienen dazu, etwas sehr Zerbrechliches, etwas im Sinne der Statistik sehr Unwahrscheinliches aufrechtzuerhalten, das hohe Ordnung beinhaltet. Ähnlich äußerte sich einer der größten Soziologen unserer Zeit, der vor wenigen Jahren verstorbene Arnold Gehlen: »Das Chaos ist ganz im Sinne ältester Mythen vorauszusetzen und natürlich, der Kosmos ist göttlich und

gefährdet ... die Kultur ist das Unwahrscheinliche«[95], und er warnt davor, den Menschen in diesem Sinne wieder »natürlich« werden zu lassen, ihn des hierarchisch aufgebauten Stützskelettes der Kultur, der Tradition und der gegliederten Institutionen zu berauben. Er geißelt die von den modernen Massenmedien unterstützte Nivellierung und Primitivisierung, die »in dem niederen Durchschnitt des Anspruchs an sich selbst und an die Situationen, die man aufsucht« besteht und die sich auch im »Verfall der subtilen Denkkultur im sprachlichen Bereich«[96] äußert. Wenn die Äußerungen und Meinungen aller gleich gewogen werden, muß das Niveau zum Nachteil des Ganzen erheblich sinken. Dann kann durch diesen Verlust an geistiger Höhe der Fall eintreten, daß der Mensch sich den fast zu schnell wachsenden Anforderungen der Zivilisation nicht gewachsen zeigt oder »die psychomoralischen Fundamente für das bis jetzt erreichte Ausmaß an Arbeitsteilung, d. h. sozialer Differenzierung, bereits unzureichend geworden sind«[97].

Die Soziologie weist darauf hin, daß zur Staatsführung Eliten notwendig sind, die ihren Auftrag erkennen und Macht und Autorität ausüben, damit allgemeine Anarchie verhindert wird. »Gerade in Demokratien, die nicht den Mut zur Macht aufbringen, weil sie keine ›Herren‹ mögen und dulden möchten, schlägt das versäumte Herr-Sein um in Gewalttätigkeit. Damit liefert sich aber ein Freistaat, eine Republik, sozusagen konstitutionell der Masse aus. Sie macht die eigene liberal angelegte Verfassung zu einer Magna Charta der Barbarei.«[98] Auch unter diesem Gesichtspunkt ist soziale Rangordnung mit Führungselite eine »lebenswichtige Institution der menschlichen Gesellschaft«[99], auf die nicht verzichtet werden kann. Der Staatsrechtler unterstreicht das voll, wenn er erklärt: »Die freiheitsstiftende rechtsstaatliche Verfassung steht und fällt mit der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft ... Die Ungleichheit, die das Leben der Gesellschaft kennzeichnet, findet ihre dialektische Entsprechung in der staatsbürgerlichen Gleichheit.«[100] Und diese notwendige Beschränkung der Gleichheit auf die Chancengleichheit oder Chancengerechtigkeit des Staatsbürgers hebt auch Dahrendorf hervor: »Zur Charaktermaske des Staatsbürgers gehört Gleichheit also nur, insoweit diese als Bedingung der Möglichkeiten voller Teilnahme am sozialen und politischen Prozeß gedacht werden muß.«[101]

Also ergibt sich aus diesen Untersuchungen von soziologischer Seite

neben der anthropologischen Notwendigkeit der Ungleichheit auch die soziologische. Rangordnung und Eliten sind daher keine abzubauenden geschichtlichen Überbleibsel, sondern biologische, soziologische und damit auch politische Wirklichkeiten.

Wenn heute besonders die marxistische Seite mit dem Schlagwort der Gleichheit politisch zu agieren versucht, zeigt ein Blick auf die politische Wirklichkeit auch die Verlogenheit dieser Bemühungen. Seit über einer Generation beweist die Praxis des unter der Gleichheitsforderung angetretenen Kommunismus in seinen verschiedenen Ausprägungen, wie sein Programm in dieser Hinsicht überall ins Gegenteil verkehrt wurde, wie Funktionärs- und Bonzencliquen als neue »Eliten« sich mehr Sonderrechte gegenüber dem Volk sichern und damit größere Ungleichheiten schaffen als frühere Führungsschichten. Daß diese Neigung auch in den sozialistischen Kadern des Westens besteht, zeigt der Fall des schwedischen Sondergesetzes, nach dem die rund 5000 höheren Beamten, und nur sie, nicht zivilrechtlich wegen persönlicher Fehler belangt werden können, wogegen nun die europäische Menschenrechtskommission ermittelt[102].

4. Schluß

Elite muß sein, weil sie eine Natur- und Kulturnotwendigkeit ist, könnte eine kurzgefaßte Schlußfolgerung der vorstehenden Ausführungen sein, Institutionen brauchen Rangordnung, wäre eine andere. Alle Bereiche der Wirklichkeit, die irgendwelchen Leistungsanforderungen unterworfen sind, bedürfen der Arbeitsteilung und damit gestufter Ordnung. Über die jeweilige Art der Hierarchie und das Maß der Abstufung ist von Fall zu Fall zu befinden, und die jeweilige Wahl hängt besonders von den betroffenen Elementen, bei sozialen Gruppierungen von den Menschen, ab. Bei allen gesellschaftspolitischen Überlegungen ist diese anthropologische Bedingung, dieser von der Natur dem Menschen gesetzte Rahmen zu beachten. Nur so kann Gerechtigkeit angestrebt und größtmögliche Freiheit erreicht werden. Völlige Gleichheit und Gerechtigkeit schließen sich aus, wie schon die Antike erkannte. Beide und dazu noch die Freiheit zu fordern, zeugt von Unwissenheit oder Böswilligkeit. Das gilt es zu erkennen, wenn die Zukunft menschenwürdig gestaltet werden soll und man die Unsinnig-

keiten der Gegenwart abbauen will. Der Mensch kann Naturgesetze nicht abschaffen. Er kann sie verkennen oder in Verblendung leugnen, aber dann entstehen daraus verderbliche Krisen wie in unseren Tagen. Das trifft besonders auf die Gleichheitslehre zu: »Die Vorstellung von der absoluten Gleichheit der Menschen, die sich unter Verabsolutierung der Forderungen der Französischen Revolution heute in unserer Gesellschaft zu einer sozialpathologischen Ideologie versteift hat, ist daher nicht nur politisch unrealistisch, sondern sie ist auch eminent unbiologisch und steht der Evolution des Menschen zur Mündigkeit des einzelnen direkt im Wege«.[103]

Die Verantwortlichen Deutschlands und Europas und vor allem die junge Generation sind zur Bewältigung dieser Krisen gefordert. Mögen ihnen die heute vermehrten und vertieften Kenntnisse der empirischen Wissenschaften dabei einen größeren Erfolg gegenüber den unseren Erdteil und sein geistiges Erbe wie seine Eigenart bedrohenden fremden Mächten ermöglichen als ihren Vätern!

Genetik

Jörg Rieck

Zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz

Der Intelligenz-Streit

Die Kontroverse um den Intelligenzquotienten (IQ) hält nun schon länger an als jede andere Auseinandersetzung in der Geschichte der Psychologie. Sie hat ein Gepräge angenommen, das über den normalwissenschaftlichen Bereich hinausgeht bis hin zum angeblichen Nachweis von »Fälschungen«, zur Diffamierung als »Faschisten« und körperlichen Angriffen. Viele Züge des Streites sind eindeutig ideologischer Natur, da sie unterschiedlich gefärbten weltanschaulichen Vorstellungen entstammen und die Träger dieser Ideologie eine bestimmte gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Ordnung erstreben. Somit hat die IQ-Kontroverse vieles mit anderen großen Kontroversen in der Geschichte der Wissenschaft gemein, wie sie sich an philosophischen oder religiösen Fragen entzündeten; Beispiele sind die Auseinandersetzungen um die von Galilei behauptete Existenz der Jupitermonde, um das heliozentrische Weltbild des Kopernikus und um Darwins Abstammungslehre. Auch insoweit zeigt sich der Marxismus als Ersatzreligion, weil die Marxisten als wütendste Kritiker einer Erbhypothese die früheren kirchlichen Methoden in der Argumentationsweise übernommen haben. Die Erbitterung, mit der gekämpft wird, ist allerdings verständlich, wie im abschließenden Kapitel dieser Arbeit, das sich mit der politisch-gesellschaftlichen Bedeutung des Streites befaßt, gezeigt wird.

Vorher aber sollen die Personen, die »im Kampf stehen«, vorgestellt werden, und anschließend in vier Abschnitten die Streitpunkte dargestellt werden. In diese vier Hauptthemenkreise lassen sich alle Argumente der einen und anderen Seite eingliedern. Es geht um:

1. Wesen und Messung der Intelligenz;
2. die Intelligenzerblichkeit innerhalb kulturell einheitlicher Gruppen (Populationen);
3. den Erbanteil der IQ-Unterschiede zwischen Sozialschichten desselben Volkes;

4. den Erbanteil der IQ-Unterschiede zwischen Gruppen verschiedener Rasse.

Die Personen

Zunächst ist hier der Professor für pädagogische Psychologie der Universität Berkeley, Arthur R. Jensen, zu nennen. Er veröffentlichte 1969 in der Harvard Educational Review den Artikel: »How much can we boost IQ and scholastic Achievement?«. Der Artikel schlug wie eine Bombe ein. Das, was Jensen aussprach, war Biologen nicht neu; Psychologen hatten es bisher aber nicht zur Kenntnis genommen. Jensen aber konnte man nicht übergehen: Er war zu prominent als Vizepräsident der American Educational Research Association. Die »Harvard Educational Review« hatte den Artikel anscheinend auch nur wegen Jensens lupenreiner Vergangenheit angenommen: Jensen hatte früher eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht, in denen er Theorien aufgestellt hatte, wie vorhandene Unterschiede bei der Begabung durch Umweltunterschiede erklärt werden könnten. Von Mal zu Mal mußten aber immer kompliziertere Annahmen und Hypothesen gemacht werden, so daß Jensen schließlich als wissenschaftlich redlich denkender Mensch, als für einige – noch darzustellende – Phänomene beim besten Willen keinerlei Umwelterklärungen mehr anzubieten waren, die Bedeutung der Vererbung betonte. Ein Aufschrei war die Folge; die »Harvard Educational Review« gab die Arbeit Jensens nicht mehr als eigenen Sonderdruck ab, sondern nur mit ablehnend kommentierenden Artikeln von J. Kagan, J. Hunt, J. F. Crow, C. Bereiter, D. Elkind, L. J. Cronbach und W. F. Brazziel. Damit nicht genug, wurde von der HER noch ein zusätzlicher Band mit Beiträgen gegen Jensen von B. J. Light, P. V. Smith, A. L. Stinchcombe, M. Deutsch, F. S. Fehr und T. J. Cottle herausgegeben, um den Fauxpas wieder gutzumachen.

Es gab allerdings auch Männer, die nicht in Hysterie ausbrachen. Richard Herrnstein schlug sich mit seinem Buch »IQ in the Meritocracy«[1]1971 auf Jensens Seite, der Nobelpreisträger für Physik Prof. William Shockley unterstützte Jensen ebenfalls. Als er auch in der Universität im Rahmen einer Vorlesung auf die IQ-Unterschiede eingehen wollte, erhielt er von der Universität Stanford wegen »Verbreitung rassistischer Theorien« 1972 Vorlesungsverbot[1a].

Schwerer fiel es, einem anderen Mann Rassismus anzuhängen: Hans-Jürgen Eysenck, der 1933 nach England emigriert war und in London lehrte. 1971 erschien in England sein »Race, Intelligence and Education«[2], 1973 »The Inequality of Man«[3]. Daraufhin überfielen ihn 15 Jugendliche, darunter farbige, als er seine Vorlesung über »Gegenwärtige Theorien über Intelligenz« gerade begonnen hatte, in der School of Economics und schlugen ihn nieder[4]. Einen besseren Beweis dafür, daß zum Rassisten gestempelt wird, wer eine andere Meinung hat, konnte nicht erbracht werden. Auch Jensen konnte die Universität zeitweilig nur mit einer Leibwache betreten, und der Druck ging in den USA so weit, daß Eysencks Buch »The IQ Argument« von Buch- und Großhändlern nicht gelagert wurde.

Mit Rücksicht auf die Pressehetze, die dann in dieser Attacke gipfelte, veröffentlichten 50 Professoren in den USA einen Aufruf, in dem sie sich gegen den ausgeübten Druck aussprachen, bemängelten, daß Fragen der Erblichkeit in Lehrbüchern totgeschwiegen würden, und betonten: »Wir haben ein großes Beweismaterial über die mögliche Rolle der Vererbung bei der Ausbildung menschlicher Fähigkeiten und Verhaltensweisen untersucht, und wir sind der Meinung, daß solche erblichen Einflüsse sehr stark sind.«[5]

Diesem Aufruf schlossen sich dann 27 Professoren der einschlägigen Fachgebiete (Biologie, Anthropologie) aus dem deutschsprachigen Raum an[6], aber wohl mit Rücksicht auf den zu erwartenden Druck wagte sich keiner unter seinem Namen mit einem Buch zu der Streitfrage vor. Einer gab nur unter dem Pseudonym »Wilhelm Thiel« 1973 »Der codierte Mensch« heraus[7]. Ein anderer, ebenso wie Shockley Physiker, brachte 1972 eine nützliche Zusammenfassung[8]. Ansonsten griff man in den Streit hier nicht öffentlich ein; der eigene Standpunkt war im übrigen schon abgesteckt, wie z. B. die Angabe im »dtv-Atlas zur Biologie« zeigt, wonach die Erblichkeit der Intelligenz mit dem Faktor 0,8 angegeben wird[9]. Für den Laien: Dies ist ein hoher Grad von Erblichkeit, da bei keinem Erbeinfluß der Faktor 0 wäre, bei ausschließlicher Ausprägung der Intelligenz durch die Gene der Faktor 1,0.

Auch die Übersetzungen ließen auf sich warten. Während das Buch von Jencks »Inequality« unter dem weniger anstößigen Titel »Chancengleichheit« schon ein Jahr nach der US-Ausgabe in Deutschland gedruckt vorlag, erschienen der bahnbrechende Aufsatz von Jensen

(gekürzt und in andere Beiträge »eingebunden«) erst 1973[10], Herrnstein (ebenfalls gekürzt) erst 1974[11], die beiden Eysenck-Bücher erst 1975[12] auf dem deutschen Markt. Vorher konnte man Aufsätze von Jensen auf deutsch nur in der Zeitschrift »Neue Anthropologie« lesen[13]. 1975 brachte den Durchbruch – so mochte man meinen. Denn der Ressortleiter der linksliberalen »Zeit«, Dieter E. Zimmer, schlug sich intellektuell redlich nach Prüfung des vorhandenen Materials auf Jensens Seite[14]. Die Meinung der Fachwissenschaft legten 1977 Ferdinand Merz und Ingeborg Stelzl nieder[15], und es schien, als sei der Streit ausgestanden. Da flammte er erneut auf: Sir Cyril Burt sollte Daten zu Zwillingsuntersuchungen gefälscht oder erfunden haben, womit die Umwelttheoretiker glaubten, ihr Haupt wieder erheben zu können.[16] Jensen, der über die Jahre hin die meisten Beiträge geliefert hatte[17], nahm auch hierzu Stellung, ebenso Zimmer[18], und auch Darlington kümmerte sich nicht um Tabus und heilige Kühe, wobei der deutschen Ausgabe sogar ein provozierenderer Titel mit »Die Wiederentdeckung der Ungleichheit« gegeben wurde als der englischen[19]. Die deutsche Professorenschaft hingegen hält sich weiterhin bedeckt, F. Vogel macht von seiner früher unter die Erklärung der 77 Wissenschaftler gesetzten Unterschrift sogar einen halben Rückzieher[20]. Man möchte sich anscheinend mit dem neomarxistischen Bremer Psychologen Hermann Rosemann[21] nicht anlegen. Der Streit wird also weitergehen – wer hat die besseren Argumente?

Wesen und Messung der Intelligenz

Immer wieder wird der Einwand vorgebracht, weil Intelligenz noch nicht eindeutig definiert sei, könne man sie auch nicht messen. In der Tat gibt es eine Vielzahl von Definitionen. Einige Beispiele: »Intelligenz ist die allgemeine Fähigkeit eines Individuums, sein Denken bewußt auf neue Forderungen einzustellen« (William Stern); »Intelligenz ist die zusammengefaßte oder globale Fähigkeit des Individuums, zielbewußt zu handeln, rational zu denken und mit seiner Umgebung fertig zu werden« (David Wechsler). Der englische Psychologe Charles E. Spearman definierte Intelligenz als »Fähigkeit, Beziehungen und Korrelate abzuleiten«, Arthur Jensen als »das Vermögen, abstrakt zu

denken und Probleme zu lösen«[22]. Letztlich weisen alle Definitionen in dieselbe Richtung. Deshalb auch besteht zwischen der Einschätzung von Mitmenschen als »intelligent« und ihrem gemessenen IQ ein hoher Korrelationsgrad von 0,7.

Und obwohl man sich noch nicht auf eine einheitliche Definition geeinigt hat, besagt dies nichts dagegen, schon Messungen durchzuführen. Man wußte über das Wesen der Elektrizität noch nichts, als man damit schon arbeitete und Messungen durchführte. Und ebensowenig brauchen wir erst die genaue Zahl der Gene herausgefunden zu haben, die die Erblichkeit der Intelligenz bedingen, bevor wir an das Messen gehen: Bauern haben jahrtausendelang ohne Kenntnis der Mendelschen Gesetze oder der DNS hochleistungsfähige Tiere gezüchtet. Jensen hat den gegenteiligen Standpunkt zu Recht als die konfuse Auffassung bezeichnet, daß wir nichts wüßten, solange wir nicht absolut alles über die Genetik der Intelligenz wüßten.

Wir können also messen, und wir tun es seit 1905. In diesem Jahr wurde der erste brauchbare Intelligenztest durch den französischen Psychologen Alfred Binet aufgestellt. Binets erster Test wurde später von Lewis Terman an der Stanford-Universität verbessert; er ist heute als Stanford-Binet-Intelligenz-Skala noch der gebräuchlichste Test für die allgemeine Intelligenz.

In Intelligenztests wird ein Intelligenz-Quotient (IQ) gemessen; bei Kindern bezeichnet er das Verhältnis des Intelligenzalters zu dem wirklichen Alter, also ihren Intelligenzentwicklungsgrad, bei Erwachsenen das Verhältnis der gemessenen Intelligenzleistungen zu dem Durchschnitt der Bevölkerung, für die ein Test standardisiert ist. Dieser Mittelwert wird mit IQ 100 bezeichnet. Um diesen Mittelwert herum verteilen sich die IQs in der Bevölkerung ungefähr nach der glockenförmigen Gaußschen Verteilungskurve. Die Hälfte der Bevölkerung hat einen IQ zwischen 90 und 110, 68 Prozent zwischen 85 und 115, 84 Prozent zwischen 80 und 120, jeweils 8 Prozent unter 80 und über 120.

Es ist versucht worden, die Meßmethoden zu relativieren, indem man meinte: Tests messen das, was sie sollen. Man will damit andeuten, daß durch die Fragestellung das Ergebnis beeinflußt wird. Aber das ist bei jeder sinnvollen Handlung so und kein Nachteil, sondern ein Vorteil. Um die Sehschärfe zu testen, entwickle ich Sehschärfetests, die selbstverständlich danach ausgerichtet sind, wie gut sie die Sehschärfe

testen. Es ist kein Einwand gegen die Waage, daß sie keine Temperatur messen kann.

Auch soll die Erwartungshaltung des Prüfers gegenüber dem Prüfling angeblich Tests verfälschen. Zur Untermauerung dieser Ansicht wird eine Untersuchung von Jakobson und Rosenthal herangezogen, die den Lehrern nach Testung einer Klasse sagten, 5 (in Wahrheit durchschnittliche) Schüler hätten gut abgeschnitten. Nach einem Jahr wurde bei einer Nachuntersuchung ein leichtes Ansteigen des IQ bei diesen 5 Kindern gemeldet. Jensen kritisiert an der Untersuchung zu Recht, daß der zweite Test von den Lehrern selbst, also keinen objektiven Personen, durchgeführt wurde, die Stichprobe zu klein und die Unterschiede insignifikant waren[22a]. Zwölf Studien haben die Ergebnisse des Tests zu wiederholen versucht – vergeblich[22b]. Richtig ist allein, daß die augenblickliche Gemütsverfassung des Getesteten das Ergebnis um einige Punkte verschieben kann. Dies läßt sich aber durch mehrmaliges Testen korrigieren. Entgegen manchen Meinungen lassen sich durch »Training« hingegen die Testergebnisse nicht wesentlich verbessern. Die Tests zeigen im Laufe des Lebens eine erhebliche Stabilität.

In die IQ-Werte einer Person gehen sicherlich auch Gedächtnis, Wortflüssigkeit, Phantasie, Willensstärke, Ausdauer, Motivation, Fleiß, Wahrnehmungsgeschwindigkeit, Konzentrations- und Ausdrucksfähigkeit mit ein. Diese Eigenarten sind aber mit einem Korrelationskoeffizienten von meist 0,5 bis 0,7 auch in erheblichem Maße erblich. Was der Organismus lernen kann und wie schnell, hat biologische Grundlagen. Wenn man zudem Intelligenz als das Vermögen, sinnvoll zu handeln, rational zu denken und sich in seiner Umgebung zurechtzufinden, definiert, sind die genannten Eigenarten dazu nötig; es ist also auch gerechtfertigt, daß sie im IQ-Test mitgemessen werden.

Im übrigen zeigte sich bei allen verschiedenen Aufgaben und Untersuchungen über bewußte geistige Anstrengungen immer wieder, daß ein Faktor allen Aufgaben gemeinsam war. Spearman nannte ihn »g« für »general intelligence« (»allgemeine Intelligenz«). Ob es sich darum handelt, Zahlenreihen rückwärts zu wiederholen, Labyrinthe zu bewältigen, sprachliche Analogien zu finden (Pferd zu Fohlen verhält sich wie Kuh zu?), geometrische Figuren im Geist zu drehen oder auseinanderzunehmen, Bildergeschichten in eine logische Reihenfolge zu bringen oder das Veränderungsprinzip von Zahlenreihen oder abstrakten

Symbolketten zu erkennen: trotz dieser Unterschiede hat sich gezeigt, daß sie nicht völlig verschiedene Fähigkeiten benötigen, sondern daß sie sich alle in einem Faktor, eben »g«, überschneiden. Es konnte kein Denkrätsel-Test erfunden werden, der nicht gleichzeitig stark g-haltig gewesen wäre – wobei g durchaus einen unterschiedlich hohen Anteil je nach Test hat.

Wegen des unterschiedlich hohen Anteils von g (zwischen 0,75 bis 0,9 bei Prüfung durch Faktorenanalyse)[23] kann es durchaus angebracht sein, verschiedene Formen von Intelligenz zu unterscheiden. In IQ-Tests finden sich (wenn auch meist in geringem Umfang) Aufgaben, die auf Sprachverständnis zielen. Es müssen beispielsweise zu einer bestimmten Anzahl von Wortenden die fehlenden ersten – überall übereinstimmenden – Buchstaben gefunden werden. Solche Fragen hängen stark von der Möglichkeit und Bereitschaft zum Lesen oder zum Gespräch ab. Umweltbefrachtet sind natürlich auch solche Aufgaben, wo fünf Städte aufgezählt sind, von denen vier Hauptstädte sind, so daß die Nicht-Hauptstadt herausgefunden werden muß. Die Beantwortung dieser Frage hängt hauptsächlich von der Schulbildung ab. Nur teilweise – über das Gedächtnis – gehen hier genetische Faktoren ein.

Cattel hat deshalb den Vorschlag gemacht, zwischen zwei verschiedenen Formen der Intelligenz zu unterscheiden, nämlich der kristallisierten und der fluiden Intelligenz. Die kristallisierte Intelligenz spiegelt danach weitgehend erworbenes Wissen und Sprachvermögen wider, kann deshalb bis ins hohe Alter zunehmen, kann aber auch – so bei Landwirten oder Automechanikern – abnehmen, wenn der erworbene Wortschatz durch Nichtgebrauch verfällt. Die fluide Intelligenz wird dagegen durch weitgehend kulturfreie Tests gemessen; sie ist fast ausschließlich genetisch bestimmt, unveränderlicher und nimmt im Laufe des Lebens langsam ab[24]. Cattels Vorschlag sollte durchaus nachgegangen werden.

Die Intelligenz-Erblichkeit innerhalb kulturell einheitlicher Gruppen

Es gibt erhebliche Unterschiede der Leistungen bei allen verwendeten IQ-Tests. Die Frage ist, in welchem Maße diese Unterschiede von genetischen oder Umweltfaktoren verursacht sind.

Dabei stellt sich nicht die Frage, ob die Intelligenz entweder durch die Umwelt oder durch die Gene bestimmt wird: Es gibt keinen Genetiker, der der Meinung wäre, daß die Intelligenz gänzlich durch die Erbanlagen bestimmt würde. Andererseits gibt es aber durchaus Psychologen, die jeglichen Einfluß der Erbanlagen leugnen, so daß von einer Umwelthypothese auf der einen, einer Erb-Umwelt-Hypothese auf der anderen Seite gesprochen werden kann.

Zusätzlich zu diesen beiden Anteilen wurde in der Diskussion zeitweilig die »Interaktion« zwischen Erbe und Umwelt betont: Die – bislang nirgends bewiesene – Überlegung war, daß Eltern mit günstigen Genen ihren Kindern eine überdurchschnittlich reiche häusliche Umwelt liefern könnten. Die Ansicht, daß wegen dieses »Doppelvorteils«, in der Fachwissenschaft »Kovarianz« genannt, insgesamt der Anteil von Erbe und Umwelt nicht bestimmt werden könne, ist von Jensen zurecht als »schlicht falsch« bezeichnet worden[24a]. In der Tat hat Jencks, der dieses Beispiel einführte, auch die Kovarianz berechnet, und zwar mit 20%; genetische Unterschiede sollten demgegenüber 45% Prozent der Abweichungen im IQ-Wert erklären, die Umwelt den Rest[25]. Dann stellte sich heraus, daß der Kovarianz-Anteil viel zu hoch angesetzt worden war, so daß Jencks – der gern gegen Jensen ausgespielt wurde – später die Erblichkeit des IQ auf 67% schätzte[26]. Auch die Wechselwirkung zwischen Erbe und Umwelt (angenommenes Beispiel: nur besonders begabte Kinder würden von einem speziellen Unterricht profitieren) hat kaum Auswirkungen. Insbesondere Jinks und Fulker haben durch eingehende biometrisch-genetische Analyse nachgewiesen, daß der Anteil der Interaktion teils nicht vorhanden, teils unwichtig war[27]. Insoweit wurden die früheren Genetiker bestätigt, die die Kovarianz und Wechselwirkung nicht in ihre Berechnung einbezogen hatten[28].

Früher sind als Beweis für die erblichen Grundlagen der Begabung die Leistungen von Familien herangezogen worden. Als erster stellte Galton 1865 fest, daß die Verwandten von 415 berühmten Männern der englischen Geschichte überdurchschnittlich hoch begabt waren. Die Wahrscheinlichkeit, daß aus den untersuchten Familien ein bedeutender Mann hervorging, war um das Tausendfache höher als bei der englischen Durchschnittsfamilie. Die Bedeutung der Familienbeziehungen wurde ferner bei der Musikerfamilie Bach und der Mathematikerfamilie Bernouilli dargestellt.

Als Beweis für die Erblichkeit der Intelligenz können diese Untersuchungen aber nicht gelten. Es kann ja sein, daß infolge des musikalischen Elternhauses und früher Ausbildung die Musikalität gefördert wurde, in der Mathematikerfamilie schon früh den Kleinen Rechenaufgaben vorgelegt wurden, die hochstehenden englischen Familien durch eine hervorragende Erziehung in besonderen Eliteschulen und Protektion das Aufsteigen des Nachwuchs förderten[29].

Bedeutsamer sind die Untersuchungen, die den IQ verschiedener Verwandschaftsgrade miteinander verglichen haben. Jensen hat das Ergebnis von 141 solcher Untersuchungen, die von Forschern mit unterschiedlicher Ursprungsauffassung zur Frage der Vererblichkeit der Intelligenz durchgeführt wurden, zusammengestellt. Das Material ist über einen Zeitraum von 50 Jahren in 8 Ländern auf 4 Kontinenten gesammelt und enthält die Daten von 30 000 Korrelationspaaren. Dem Psychologen Richard Herrnstein ist zuzustimmen, wenn er sagt, daß diese Zusammenstellung ziemlich sicher mehr reine Daten zusammenfasse, die über eine größere Breite von Versuchsbedingungen gesammelt worden sind als jede andere Tabelle auf dem Gebiet der quantitativen Psychologie.

Wenn also von Kritikern gesagt wird, die vorliegenden Untersuchungen seien zu klein und deshalb nicht repräsentativ[29a], so kann dies nur amüsieren. Selbst das abwegigste Soziologen-Argument, das durch spekulatives Denken gewonnen wurde und vielleicht eine Möglichkeit andeutet, wird sofort kolportiert, wohingegen diese zahllosen Untersuchungen mit empirisch gesichertem Material relativiert werden sollen. Eysenck hat dazu treffend bemerkt: »In der Wissenschaft ist es immer möglich zu argumentieren, daß ›nicht genug bekannt ist, um zu einem definitiven Schluß zu kommen‹ und ›daß mehr Daten erforderlich sind, bevor man sich ihnen verschreiben kann‹. Dies ist absolut sicher; und wenn man jemandes Schlußfolgerungen nicht mag, so werden diese Phrasen, die so leicht über die Lippen gehen, einen nicht nur aus dem Schneider bringen, sondern auch als sorgfältigen, gewissenhaften Forscher ausweisen. Aus diesem Grunde könnte man genausogut sagen, daß die Beweisführung über das heliozentrische System des Kopernikus noch nicht vollständig schlüssig ist und man sich klugerweise ein abschließendes Urteil vorbehalten möchte.«[29b] Eysenck hätte hinzufügen sollen, daß nicht nur die Wissenschaftler, die bestimmte Schlußfolgerungen nicht mögen, so argumentieren, sondern auch diejenigen, die

im Grunde genau wissen, daß der Stand der Forschung ausreichend ist, deshalb mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren können, die Umwelthese zu unterstützen, aber zu feige sind, ihren Standpunkt zu bekennen. Einen Beweis dafür lieferte die Abstimmung in der amerikanischen Akademie der Wissenschaften, wo Nobelpreisträger Shockley vermehrte Mittel für Forschungen auf dem Gebiete der Erforschung der Erb-Umwelt-Beziehungen verlangte: Rund 80 Prozent der Wissenschaftler enthielten sich der Stimme, vom Rest stimmte eine knappe Mehrheit gegen den Antrag. Die 80% müssen der Meinung gewesen sein, daß bei weiteren Forschungen doch nur die Bestätigung der erheblichen Bedeutung der Erbanlage für die Intelligenz herauskommen würde.

Die von Jensen zusammengetragenen Daten lauten zusammengefaßt wie folgt, wobei zunächst der tatsächlich gemessene Wert der Übereinstimmung, sodann der theoretisch bei totaler Erblichkeit der Intelligenz zu erwartende Wert angegeben wird. In der ersten Erbschätzung ist gezielte Partnerwahl (Ehepartner korrelieren zu 0,6 in der Intelligenz – »gleich und gleich gesellt sich gern«) – und Dominanz (ein höherer IQ scheint dominant zu sein) berücksichtigt, beim zweiten theoretischen Wert zufällige Partnerwahl und keinerlei besondere Durchschlagskraft von hohem oder niederem IQ[30]:

Korrelationen für intellektuelle Fähigkeit:
empirische und theoretische Werte

Korrelation zwischen	Anzahl d. Untersuchungen	Empir. Median von r*	Theoretischer Wert**	Theoretischer Wert***
Nicht verwandte Personen				
Getrennt aufgewachsene Kinder	4	−.01	.00	.00
Pflegeeltern und Kind	3	+.20	.00	.00
Zusammen aufgewachsene Kinder	5	+.24	.00	.00
Kollaterale Verwandtschaft				
Vettern 1. Grades	1	+.16	+ .14	+ .063
Vettern 2. Grades	3	+.26	+ .18	+ .125
Onkel (Tante) und Neffe (Nichte)	1	+.34	+ .31	+ .25
Geschwister, getrennt aufgewachsen	33	+.47	+ .52	+ .50
Geschwister, gemeinsam aufgewachsen	36	+.55	+ .52	+ .50

Korrelation zwischen	Anzahl d. Untersuchungen	Empir. Median von r*	Theoretischer Wert**	Theoretischer Wert***
Zweieiige Zwillinge, verschiedengeschlechtlich	9	+.49	+ .50	+ .50
Zweieiige Zwillinge, gleichgeschlechtlich	11	+.56	+ .54	+ .50
Eineiige Zwillinge, getrennt aufgewachsen	4	+.75	+1.00	+1.00
Eineiige Zwillinge, zusammen aufgewachsen	14	+.87	+1.00	+1.00
Direkte Linie				
Großeltern und Enkel	3	+.27	+ .31	+ .25
Eltern (als Erwachsene) und Kind	13	+.50	+ .49	+ .50
Eltern (als Kind) und Kind	1	+.56	+ .49	+ .50

* Korrelationen nicht korrigiert

** angenommen gezielte Partnerwahl und partielle Dominanz

*** angenommen zufällige Partnerwahl und lediglich additive Gene, d. h. einfachstmögliches polygenisches Modell

Bevor ich auf die Deutung der Ergebnisse im einzelnen eingehe, will ich hier auf die Burt-Kontroverse eingehen. Sir Cyril Burt hat Bahnbrechendes in der Vererbungsforschung geleistet. 1974 fanden unabhängig voneinander Jensen und Leon Kamin einige Unstimmigkeiten in Burts Arbeiten, auf die der eine in einem Buch, der andere in einem Artikel hinwies. Kamin war im wesentlichen nur aufgefallen, daß bei Burts Zwillingsuntersuchung trotz im Laufe der Zeit steigender Individuenzahl der Korrelationswert immer gleich blieb bis auf einige Stellen hinter dem Komma. Jensen fand bei gewissenhafter Durchsicht der Arbeiten noch 19 weitere Punkte. Einige ließen sich eindeutig als Abschreibfehler klassifizieren; im selben Umfang liegen auch Zahlenfehlerquoten im Schrifttumsverzeichnis vor, so daß an Nachlässigkeiten zu denken ist. Zimmer weist darauf hin, daß bei bewußter Fälschung viel geschickter vorgegangen worden wäre. Es ist zu beachten, daß erst nach 1955 (Burt war damals 73 Jahre alt) sich Zahlenunstimmigkeiten häufen, so daß an Altersabbau zu denken ist. Eindeutiger Betrug ließ sich nicht nachweisen; das Pressegeheul darüber, daß zwei von Burts Mitarbeiterinnen gar nicht existiert hätten, wurde widerlegt[31].

Im übrigen unterschieden sich Burts Ergebnisse nicht wesentlich von denjenigen anderer Forscher – anders als bei dem erwähnten »Pygmalion«-Test von Jacobson und Rosenthal, dessen Ergebnisse kein ande-

rer Forscher wiederholen konnte. Es versteht sich, daß bei dem »sozialethisch erwünschten« Ergebnis von Jacobson und Rosenthal niemand den Vorwurf einer Fälschung erhob.

Ob Betrug oder nicht – wegen der Fehler waren Burts Daten nicht mehr verwendbar und mußten aus dem Material ausgeschieden werden. Diese eine von 141 Untersuchungen war zwar nützlich, weil es sich um getrennt aufgewachsene eineiige Zwillinge handelte; es blieben aber noch genug andere, nämlich die von Newman (USA, 1937), Shields (Großbritannien, 1962) und Juel-Nielsen (Dänemark, 1965). Diese drei Arbeiten wichen in ihren Ergebnissen kaum von Burts Daten ab[32]. Zudem wiesen auch weitere Untersuchungen in diese Richtung. Shields gelang es Ende der sechziger Jahre, durch Aufruf über die Nachrichten der BBC 88 Zwillinge zu finden, die kurz nach der Geburt getrennt worden waren und sich bis dahin nie oder höchstens einmal gesehen hatten. Trotz teilweise sehr verschiedener Umwelt zeigten die eineiigen Zwillinge nicht nur im IQ, sondern auch in Begabungen wie Musikalität, technischer Auffassung, Motorik usw. erstaunliche Übereinstimmung. Auch die anderen seitdem hinzugekommenen Untersuchungen haben die Daten nicht umgestürzt. Daraus ergibt sich nun folgendes:

Je näher Angehörige verwandt sind, desto größer ist ihre Übereinstimmung im Intelligenzquotienten. Von Umweltaposteln ist dagegen eingewendet worden, daß auch die Umwelt desto ähnlicher anzunehmen sei, je näher die Verwandtschaftsbeziehungen seien. Das stimmt aber nur für die Zahlen der gemeinsam aufgewachsenen Familienmitglieder (zusammen aufgewachsene Kinder, gemeinsam aufgewachsene Geschwister, Eltern-Kinder). Die Ähnlichkeiten können mit der Umwelthypothese nicht mehr gedeutet werdern, wenn man die getrennt aufgewachsenen Verwandten betrachtet. Getrennt aufgewachsene Geschwister haben einen Ähnlichkeitswert von 0,47, gemeinsam aufgewachsene einen solchen von 0,55. Die Zahlen liegen also dicht zusammen, was für eine große Bedeutung der Erbanlage spricht.

Auch die Gegenprobe ist in den Daten enthalten: zusammen aufgewachsene nichtverwandte Kinder stimmen nur in einem Wert von 0,24 überein. Wenn die Umwelt eine größere Bedeutung als die Vererbung hätte, müßten Adoptivkinder ihren Adoptiveltern ähnlicher sein als ihren leiblichen Eltern. Das Gegenteil ist der Fall: Zwischen Pflegeel-

tern und Kind besteht nur ein Ähnlichkeitswert von 0,2, wobei zu berücksichtigen ist, daß bei Adoptionen durchaus eine Auswahl der Adoptiveltern hinsichtlich der Herkunft der Kinder bei der Vermittlung stattfinden könnte, so daß dadurch größere Übereinstimmungen erscheinen, als sie bei einer zufälligen Auswahl wären. Die erst neuerdings verbreitete Neigung, afrikanische Kinder zu adoptieren, wird die Übereinstimmung zwischen Pflegeeltern und Pflegekindern vermutlich erheblich herunterdrücken und sogar zu negativen Korrelationen führen. Munsinger hat jedenfalls negative Korrelationen bei Adoptivkindern mexikanischer Herkunft festgestellt[33].

Als »Argument« ist ferner von den »Umweltlern« vorgebracht worden, daß die niedrige Korrelationsziffer von 0,2 zwischen Pflegeeltern und Kind erst ab dem 7. Lebensjahr sichtbar werde[34]. Dies Argument beweist aber das Gegenteil dessen, was es soll. Wenn der Umwelteinfluß überwiegen würde, müßte mit zunehmend längerem Kontakt die Ähnlichkeit zwischen Pflegeeltern und Kindern steigen. Gerade daß mit zunehmendem Alter Pflegeeltern und Kinder sich zunehmend unähnlicher werden, zeigt die geringe Bedeutung der Umwelt.

Je unähnlicher die Pflegekinder ihren Pflegeeltern werden, desto ähnlicher werden sie im Laufe der Zeit den leiblichen Eltern: Nach der Studie von Skodak und Skeels beträgt die Ähnlichkeit zwischen dem IQ der leiblichen Mütter und ihrer Kinder im Alter von 2 Jahren 0, mit 4 Jahren 0,28, mit 7 Jahren 0,35 und mit 13 Jahren 0,44[35]. Nach Jones ist das Eltern-Kind-Verhältnis sogar schon im Alter von 5 bis 6 Jahren nahe beim Wert von 0,50, gleichgültig, ob die Kinder bei ihren Eltern aufwachsen oder nicht[36]. Die Intelligenz muß reifen; die Befunde stimmen gut mit den Forschungen Blooms überein, wonach bei 4jährigen Kindern 50% und bei achtjährigen Kindern 80% des später erreichten Erwachsenen-IQ entwickelt sind[37].

Zur Abschätzung der Umweltanteile bei der Ausprägung der Intelligenz sind Zwillingsuntersuchungen sehr gut geeignet. Eineiige Zwillinge haben dasselbe Erbgut; zeigen sie Unterschiede in der Intelligenz, müssen diese also durch die Umwelt bewirkt worden sein. Zweieiige Zwillinge sind sich genetisch nicht ähnlicher als sonst Geschwister, wachsen aber gleichzeitig auf ebenso wie eineiige.

Gegen die Bedeutung der Gene ist vorgebracht worden, daß wegen der genetisch ähnlich gelagerten Umstände zweieiige Zwillinge und

Geschwister im IQ gleich sein müßten – so wie dies auch bei der Schizophrenie der Fall ist –; aber die Übereinstimmung in der Intelligenz sei bei zweieiigen »viel höher« als bei sonstigen Geschwistern[38]. Anastasi, die diesen Einwand vorbringt, fügt vorsichtshalber nicht hinzu, um wieviel höher der Korrelationskoeffizient ist. Tatsächlich haben – wie ein Blick in die Tabelle zeigt –, gemeinsam aufgewachsene Geschwister einen Korrelationskoeffizienten von 0,55, gleichgeschlechtliche zweieiige Zwillinge einen von 0,56, also nur um 0,01 höheren. Daß zweieiige Zwillinge sich viel mehr gleichen als sonstige Geschwister, ist also schlichtweg falsch. Der geringfügig höhere Anteil dürfte darauf zurückzuführen sein, daß Zwillinge anders als Geschwister im selben Lebensalter stehen, so daß ihre Umwelt gegenüber nicht gleichaltrigen Geschwistern ähnlicher ist. Mit der Erb-Umwelt-Hypothese ist dieser Befund erklärlich; Verfechter der reinen Umweltthese hingegen müßten von dieser minimalen Abweichung enttäuscht sein.

Aus der Tabelle ist zu entnehmen, daß getrennt aufgewachsene eineiige Zwillinge einen Wert von 0,75 haben, gemeinsam aufgewachsene gleichgeschlechtliche zweieiige Zwillinge von nur 0,56. Daß die Erbanlage einen größeren Einfluß haben muß als die Umwelt, ist hierdurch schlagend belegt. Zwar ist es richtig, daß die Differenz im IQ zwischen getrennt aufgewachsenen eineiigen Zwillingspartnern desto größer ist, je größer die Umweltunterschiede unter den Partnern sind[39]. Dies wäre aber ein Argument nur gegen die These, daß die Intelligenz nur durch die Gene bestimmt würde – was kein Genetiker behauptet. Und wenn in die Intelligenz ein Umweltanteil eingeht, ist es nicht erstaunlich, daß bei größeren Umweltunterschieden auch die Intelligenzhöhe unterschiedlicher ist. Wie groß der Umweltanteil ist, ist damit nicht gesagt. Daß er nicht sehr groß sein kann, zeigt sich darin, daß der maximale Unterschied im IQ eineiiger Zwillinge 24 Punkte beträgt, ein Wert, der zudem sehr selten ist.[40]

Man hat die Befunde mit der Behauptung zu relativieren gesucht, daß auch bei getrennt aufgewachsenen eineiigen Zwillingen die Umweltunterschiede nicht sehr groß seien, weil sie meist in derselben Sozialschicht aufwüchsen. Für diese Behauptung gibt es keinerlei Anhaltspunkte. Auf den – relativ geringen – Einfluß der Sozialschicht werde ich noch eingehen. Die bereits erwähnte Shields-Studie ergab jedenfalls keinerlei Einfluß unterschiedlicher Sozialschichten.

Erschreckend für Umwelttheoretiker war der Befund, daß gemein-

sam aufgewachsene eineiige Zwillinge einen Wert von 0,87 hinsichtlich der Intelligenz zeigten, gleichgeschlechtliche zweieiige Zwillinge hingegen nur einen von 0,56. Um diese erhebliche Abweichung zu erklären, ist behauptet worden, die Umwelt zusammen aufgewachsener eineiiger Zwillinge sei ähnlicher als diejenige zusammen aufgewachsener zweieiiger Zwillinge[41]. Irgendwelche Untersuchungen hierüber gibt es nicht; es ist nicht einmal versucht worden, ein Beispiel für diese Soziologenbehauptung zu bringen. Richtig wäre der Einwand nur dann, wenn man bei zweieiigen Zwillingen die verschiedengeschlechtlichen Paare im Auge hat, weil diese in Erziehung, Ausbildung usw. natürlich teilweise einen anderen Weg gehen (Rollenverhalten). Aber der Wert für verschiedengeschlechtliche zweieiige Zwillinge liegt – trotz unterschiedlicher Rollenerziehung – mit 0,49 dicht bei dem für gleichgeschlechtliche (0,56), eine Abweichung von 0,07. Demgegenüber besteht zwischen den mit gleicher Rollenerziehung aufgewachsenen eineiigen und zweieiigen Geschwistern eine Abweichung von 0,31, also viermal so groß. Und niemand wird behaupten wollen, daß getrennt aufgewachsene eineiige Zwillinge eine ähnlichere Umwelt hätten als gemeinsam aufgewachsene zweieiige Zwillinge; trotzdem haben getrennt aufgewachsene eineiige Zwillinge mit 0,75 eine erheblich höhere Übereinstimmung als gemeinsam aufgewachsene zweieiige. Es ist deshalb bedauerlich, daß die Anastasi-Behauptung unkritisch von einer Seite, die es an sich besser wissen müßte, nachgeplappert wird[42], wofür vom Bildungs-Establishment das verdiente Lob gezollt wurde[43].

Die Ignoranz ist erstaunlich, mit der durch Messungen und Dutzende von Untersuchungen belegte Daten nicht geistig verarbeitet werden, jede noch so abwegige Soziologenbehauptung aber als Beweis aufgegriffen wird. So sind z. B. Krankheiten eines Kindes als Grund für mangelnden IQ genannt worden, indem gemutmaßt wurde, daß durch Krankheiten und dadurch verringerten Schulbesuch der IQ sinken könnte[44]. Aber Krankheit kann zu verstärktem Lesen von Büchern führen oder zu einem eingehenden Befassen mit einem Spezialgebiet, weil die sonst für Jugendliche offenstehenden Zerstreuungsmöglichkeiten (Tanzen, Lokalbesuche) ausscheiden. Kinder mit extremen Handicaps, die Contergan-Kinder, zeigen unbeeinflußt von Krankheiten eine normale Intelligenzverteilung. Selbst erbliche Taubheit, von der Anastasi gemutmaßt hat, sie müsse wegen mangelnder Sprachentwick-

lung und Beschulungsmöglichkeiten zu intellektueller Rückständigkeit führen, hat nur Einfluß auf den Wortverständnisteil der IQ-Tests, aber nicht auf die anderen im IQ-Test gemessenen Faktoren.

Im übrigen ist der Einfluß der Schule nicht so groß, wie die mit Bildungsfragen Befaßten oftmals zur Stützung der eigenen Bedeutung und des eigenen Selbstwertgefühls meinen. Selbst ansonsten in manchen Fragen unterschiedlich urteilende Forscher wie Jensen und Jencks stimmen darin überein[45]. Es hat beispielsweise keinen Einfluß auf den IQ, ob eine Schule mit einer Vielzahl von Geräten und Bildungsmitteln ausgestattet wird oder nicht. Auch die erhebliche Ausweitung der Ausgaben für die Bildung, die weit höher als die Steigerung des Bruttosozialprodukts lag, hat in den USA keinen Anstieg bei IQ-Werten bewirken können. Die Verringerung der Klassengröße (»Aktion kleinere Klassen«) hat entgegen der Annahme der Bildungspolitiker keine Verbesserung der Leistungen, sondern sogar einen geringen Abfall bewirkt[45a]. Zwar besteht eine Beziehung zwischen der Zahl der durchlaufenen Schuljahre und der Höhe der Intelligenz – je mehr Schuljahre, desto intelligenter. Aber das ist kein Beweis für die Umweltdoktrin, da sich intelligente Menschen eben oft zu akademischen Berufen hingezogen fühlen und deshalb eine längere Schulbildung mitmachen. Die Korrelation sagt also nichts über die Ursachen – ein Fehler, dem Soziologen und Bildungspolitiker oftmals unterliegen.

Für viele Umwelttheoretiker ist es auch schwierig, die sich aus Mittelwerten ergebenden Daten zu verarbeiten. Sie führen als Beweis für die Macht der Umwelt Fälle an, wo durch gezielte Förderung der IQ um 20–30 Punkte gesteigert werden konnte. Es handelt sich dabei teils um Waisenhauskinder, teils um Kaspar-Hauser-Fälle, z. B. dort, wo ein Kind unter völligem Abschluß auf einem Dachboden von einer taubstummen, debilen Mutter gefangengehalten worden war. Meist zeigte sich bei Testung solcher Kinder zudem, daß nicht die abstraktlogischen Fähigkeiten durch die Förderung besser geworden waren, sondern im wesentlichen nur die auf Wortverständnis zielenden Testfragen. Soweit Tizard bei Heimkindern, die vor dem vierten Lebensjahr in eine geistig anregende Umwelt adoptiert worden waren, mit 8 Jahren einen durchschnittlichen IQ-Zuwachs von 20 Punkten gefunden haben will, wohingegen eine Adoption nach dem vierten Lebensjahr keinerlei Auswirkungen habe, kann dieser Befund nicht überzeugen. Einmal war die gewählte Zahl sehr gering[46], zum anderen verän-

dert sich der IQ gerade in den ersten Kindheitsjahren und stabilisiert sich entsprechend der unterschiedlichen Reifegeschwindigkeit erst später. Schließlich ist dabei nicht die negative Auswirkung des Hospitalismus berücksichtigt, also die starken Verhaltensstörungen, die sich aus dem Wechsel von Bezugspersonen im frühen Kindesalter in Heimen und dem fehlenden Aufbau einer dauerhaften Beziehung ergeben. Daß bei Normalumständen die Umwelt wenig vermag, zeigt z. B. die Aussage im Coleman-Report, daß die ohne Väter aufgewachsenen Schüler etwa die gleichen Leistungen wie die mit Vätern aufgewachsenen erreichten.

Bei einigen Befunden ist es Umwelttheoretikern bislang nicht gelungen, eine Umweltthese zur Erklärung heranzuziehen. Eltern und Kinder unterscheiden sich im IQ, wobei der Unterschied im Durchschnitts-IQ zwischen einem Elternteil und seinem Kind der gleiche ist wie zwischen Geschwistern, d. h. ungefähr 12 IQ-Punkte. Der Unterschied zwischen einem Kind und dem Durchschnitts-IQ beider Elternteile ist ungefähr 10 Punkte. Da dieselbe häusliche Umwelt und dieselbe Sozialschicht gegeben ist, müßte von der Umwelttheorie her völlige Übereinstimmung gegeben sein, die nicht vorhanden ist. Von der Erb-Umwelt-Theorie her sind die Abweichungen aber erklärlich, da durch Wirkung der Dominanz, des Ausprägens verdeckter Erbanlagen und der zufälligen Kombination Abweichungen in der IQ-Leistung genauso zu den Eltern bestehen müssen wie im Aussehen, wo ja auch durch diese Faktoren Unterschiede zwischen Eltern und Kindern gegeben sind.

Mit der Umwelt-Hypothese unvereinbar ist ferner die »Regression zum Mittel«. Darunter wird verstanden, daß ein Elternteil mit einem hohen IQ gewöhnlich, aber nicht immer Kinder haben wird, deren IQ etwas niedriger als der eigene ist, aber die noch über dem Durchschnitt der allgemeinen Bevölkerung liegen. Andererseits wird ein Elternteil mit einem niedrigen IQ gewöhnlich, aber nicht immer Kinder haben, deren IQ ein wenig höher liegt als der eigene[47]. Schwachsinnige mit einem IQ von 50–70 haben, wenn sie ebenfalls einen Schwachsinnigen heiraten, zu 39% ebenfalls debile Nachkommen; trotz der dürftigen intellektuellen Umgebung, die ihre Eltern ihnen bereiten, haben 24% aber einen IQ von 90 oder darüber[48]. Dies ist mit der Umweltthese ebensowenig zu vereinbaren wie die Tatsache, daß hochintelligente Eltern, die ihren Kindern ein angereicherteres intellektuelles Milieu,

als sie selbst es hatten, bieten können, dennoch Kinder haben, die meist unter ihrem eigenen IQ liegen[48a]. Diese Tatsache ist nur genetisch erklärbar, weil nämlich hohe – ebenso wie niedrige – IQ-Werte Ausnahmewerte sind, die eine besonders günstige bzw. ungünstige Genzusammenstellung signalisieren.

Völlig umweltunabhängig sind genetische Stoffwechseldefekte entstanden, von denen mehr als 45 in der Regel mit Schwachsinn verbunden sind (z. B. die amaurotische Idiotie aus Störung des Lipoidstoffwechsels). Auch Chromosomen-Aberrationen führen zu genetischer Beeinträchtigung der Intelligenz. Beim Auftreten eines zusätzlichen Chromosoms 21 leidet das Individuum an Mongolismus. Die Betroffenen haben einen durchschnittlichen IQ von 55, der nur in engen Grenzen steigen kann. Die mongoloiden Individuen, bei denen nur in einem Teil der Zellen ein zusätzliches G-Chromosom vorhanden ist, sind nicht nur körperlich, sondern auch geistig weniger zurückgeblieben. Je niedriger der Anteil anomaler Zellen im Organismus ist, desto intelligenter ist das mongoloide Kind[49].

Auch Anomalien der Geschlechts-Chromosomen berühren die Intelligenz. Je mehr zusätzliche X-Chromosomen ein Kranker hat, desto niedriger ist seine Intelligenz. Beim Fehlen eines Geschlechts-Chromosoms, dem Turner-Syndrom, zeigen die Individuen bei sprachlichen Tests eine normale Streuung, bei räumlichen Tests und Wahrnehmungsorganisation liegen ihre Werte aber extrem niedrig. Besondere Schwierigkeiten treten bei Rechnen oder Mathematik auf.

Schließlich ist auch das Dasein der hohen Intelligenz als solches ein Beweis für die starke genetische Komponente an ihrer Ausprägung. Denn wenn die Erbanlage für dieses Merkmal keine Bedeutung hätte, hätte bei der Evolution die Intelligenz nicht ausgelesen werden können: wir wären intelligenzmäßig nicht über die Vormensch-Stufe hinausgekommen. Dementsprechend läßt sich Intelligenz im Tierversuch züchten: Tryon und Thomson testeten Ratten danach, wie schnell sie lernten, sich in einem Labyrinth zurechtzufinden. Indem die Langsamlerner und die Schnellerner jeweils unter sich gekreuzt wurden, gelang es, in 6–10 Generationen Stämme zu züchten, deren Nachkommen sich hinsichtlich der Lernfähigkeit nicht mehr überlappten: Die Langsamsten des schnellen Stammes waren schneller als die Schnellsten des langsamsten Stammes[50].

Aus den Werten der angeführten Tabelle läßt sich der Anteil von

Erbe und Umwelt bei der Ausprägung der Intelligenz berechnen. Nehmen wir die unkorrigierten Angaben, wonach getrennt aufgewachsene eineiige Zwillinge zu 0,75 korrelieren, so ergibt sich ein Erb-Umweltanteil von 75 : 25. Das stimmt gut mit dem Befund überein, daß Adoptiveltern und Adoptivkinder zu 0,24 korrelieren. Wenn man die Daten auf Meßfehler hin korrigiert und die anderen Verwandtschaftsbeziehungen durchrechnet, ergibt sich für die Erblichkeit ein Wert von 0,8, ein Umweltanteil von 0,2[51]. Diesen Darlegungen von Jensen stimmen die deutschen Humangenetiker weitgehend zu, z. B. Professor Paul Eberle: »Zwar werden – je nach Weltanschauung – ganz verschiedene Prozentsätze angegeben, aber man darf vom naturwissenschaftlichen und humangenetischen Standpunkt aus die Erblichkeit der Intelligenz sicher mit 80 Prozent annehmen, d. h. die phänotypische Varianz der Intelligenz ist zu 4/5 genetisch und zu 1/5 durch Milieueinflüsse bedingt.«[52] Es gibt praktisch keinen ernstzunehmenden Forscher, der einen IQ-Erblichkeitsgrad unter 0,50 annimmt, und die meisten Schätzungen fallen in den Bereich von 0,65 bis 0,80[53]. Dabei deuten einige neuere US-Untersuchungen darauf hin, daß in den USA die IQ-Erblichkeit geringer ist als in Europa[54]. Warum dies so ist, soll im nächsten Kapitel erörtert werden.

Der Erbanteil der IQ-Unterschiede zwischen Sozialschichten

Erblichkeit ist der Anteil der phänotypischen (erscheinungsbildlichen) Varianz, der auf die Varianz im Genotyp (Erbbild) zurückgeht. Wir haben festgestellt, daß die Erbanlagen eine größere Bedeutung für die Ausprägung der Intelligenz haben als die Umwelt. Allerdings ist die Bedeutung nicht viermal so groß, wie die Zahlen 0,8 und 0,2 anzudeuten scheinen. Um das relative Gewicht beider Faktoren abzuschätzen, muß man die Quadratwurzel aus Erblichkeit und Umweltfaktor ziehen. Die Quadratwurzel aus 0,8 ist 0,9, die Quadratwurzel aus 0,2 ist 0,45. Der Erbfaktor ist also doppelt so wichtig wie der Umweltfaktor bei der Ausprägung der Intelligenz[55].

Trotz dieser hohen Erblichkeit besagt dies nicht, daß das Merkmal unveränderlich ist. Jensen setzt dafür folgendes Beispiel:

Früher hatte die Tuberkulose in Europa eine sehr hohe Erblichkeit,

was darin begründet war, daß die Tuberkelbazillen sehr weit in der Bevölkerung verbreitet war, so daß praktisch jeder Mensch mit Tuberkelbazillen in Berührung kam. Ob eine Person tatsächlich an Tuberkulose erkrankte, war also nicht durch die Wahrscheinlichkeit des Zusammentreffens mit Tuberkelbazillen, sondern durch die ererbte physische Konstitution des Menschen bestimmt. Weil die Tuberkulose nunmehr selten geworden ist, bestimmen Unterschiede im Kontakt heute mehr als Unterschiede der Körperanlage, wer sich Tuberkulose zuzieht. Wenn der Kontakt mit Tuberkelbazillen ausbleibt, sind genetische Unterschiede belanglos[56]. Die Erblichkeit der Tuberkulose ist also innerhalb Mitteleuropas gesunken.

Erblichkeit bezieht sich also immer nur auf eine bestimmte Bevölkerung zu einer bestimmten Zeit. Deswegen ist durchaus denkbar, daß in den USA eine geringere Intelligenz-Erblichkeit besteht als in Europa, weil in den USA durch verbreitetes Privatschulwesen, private Universitäten, Slums usw. größere Ausbildungs- und Umweltunterschiede vorhanden sind als in Europa. Herrnstein hat als erster auf das Paradox hingewiesen, daß durch vermehrte Bildungsanstrengungen und gleichförmigere Umwelt die Erblichkeit der Intelligenz zunehmen muß. Wenn wir in Huxleys »schöner neuer Welt« lebten, wo jede Kaste die ganz gleiche Umwelt hat, wäre der Erblichkeitswert 1, da alle feststellbaren Unterschiede auf den Erbanlagen beruhen müssen.

Die Frage ist also, ob als Bevölkerung oder Population das Volk zu setzen ist oder aber jede Sozialschicht einen eigenen Erblichkeitswert hat, so daß nicht unbedingt von einer Sozialschicht auf die andere geschlossen werden kann. Dies wäre nur dann gerechtfertigt, wenn in für die Intelligenz maßgeblichen Dingen Unterschiede zwischen den Sozialschichten gefunden würden. Nach einer These soll unterschiedliche, weniger eiweißreiche Ernährung der Unterschichten das in IQ-Tests feststellbare Manko bewirken. Zur Überprüfung dieser Ansicht sind Tausende von Kindern, die in Holland während und nach der extremen Hungersnot 1945 geboren wurden, untersucht worden. Damals verhungerten viele Menschen, und zeitweilig machte die Versorgung nur 1/4 des Minimalbedarfes aus. Das Ergebnis war, daß die damals geborenen Kinder eine Normalverteilung der Intelligenz zeigten ebenso wie die vorher und nachher geborenen Kinder[57].

In der Diskussion wurde ferner vorgebracht, daß die Zugehörigkeit zu einer höheren sozialen Schicht durch verstärkte Anregungen mittels

Büchern, Kunst, Gesprächen und besserer Erziehung die IQ-Differenz herbeiführe. Hess und Shipman stellten fest, daß Mütter aus der Mittelschicht und mit einem durchschnittlichen IQ von 109 ihren Kindern besser Aufgaben erklären konnten als die Mütter der untersten Sozialschicht, die nur einen IQ von 82 hatten. Auch erklärten die Mittelstands-Mütter mehr, als daß sie sich durch Berufung auf ihre Autorität durchzusetzen suchten.

Ein Beweis für die Umwelt-Hypothese kann hierin aber nicht gesehen werden, weil die intelligentere Mutter intelligentere Kinder genausogut aufgrund der besseren genetischen Ausgangsbasis haben kann. Die Adoptionsstudien haben gezeigt, daß der Einfluß der Erziehung nicht sehr groß sein kann. Außerdem finden sich gerade in Akademikerkreisen häufig doppelverdienende Ehepaare, denen für ausgiebige Unterrichtung ihrer Kinder wenig Zeit bleibt. Und die im Elternhaus vorhandenen Bücher dürften kaum den Umfang erreichen, den die allen zugänglichen Volksbüchereien haben.

Die angegebenen Gründe reichen also nicht, um grundsätzlich andere Umweltbedingungen hinsichtlich der Intelligenz-Entwicklung für verschiedene Sozialschichten anzunehmen. Es mag ein Einfluß gegeben sein, aber dieser kann nur gering sein. Der Umweltanteil von 0,2 bezieht sich auf Umwelteinflüsse innerhalb einer Familie und zwischen Familien. Aus der angegebenen Tabelle hat Jensen berechnet, daß die umweltbedingten Unterschiede zwischen Familien 0,12, diejenigen innerhalb einer Familie 0,08 zur IQ-Differenz beitragen[58]. Schule, Sozialschicht, Freundeskreis usw. zusammen bewirken also nur 0,12 der Gesamtvarianz, so daß die Sozialschicht schon von daher keine große Bedeutung für die Ausprägung der Intelligenz haben kann.

Mit der Schichtenhypothese unvereinbar ist schließlich, daß ein zwar prozentual nicht sehr großer, aber beachtlicher Teil von Hochbegabten aus den unteren Sozialschichten kommt. Angelernte Arbeiter haben einen Durchschnitts-IQ von 98, aber fast 22% der Kinder mit einem IQ über 120 stammen aus dieser Schicht[59], weil 5% der Kinder von angelernten Arbeitern einen IQ über 120 haben und es zahlreiche angelernte Arbeiter gibt. Der große Mathematiker Gauß war Sohn eines Maurers, Keplers Vater war Gastwirt, Kants war Riemenschneider, Franklins Seifensieder, Marlowe und James Mill waren Söhne von Flickschustern, Hebbel ist in einer armseligen Kätnerhütte aufgewachsen. Wenn die soziale Umwelt den großen Einfluß hätte, wie Bildungs-

politiker behaupten, hätten diese Männer nie zu ihren Erfolgen kommen können.

Genauso ist es mit den Hochbegabten: Auch ihre Kinder liegen teilweise unter dem Durchschnitt. Terman hat in den zwanziger Jahren 857 Jungen und 671 Mädchen in den USA mit einem IQ über 140 (Durchschnitts-IQ der Gruppe: 152) herausgesucht und ihren Lebensweg 35 Jahre lang verfolgt. Sie heirateten Partner mit einem Durchschnitts-IQ von 125, so daß der Durchschnitt der Eltern einen IQ-Wert von 138,5 ergab. Die Kinder dieser Paare hatten aber nur einen durchschnittlichen Wert von 132, 7, trotz verbesserter Umweltbedingungen gegenüber der Ausgangslage ihrer Eltern[60].

Dieser unterschiedliche IQ wirkte sich auch in der Stellung der Nachkommen aus. Glass hat Anfang der fünfziger Jahre in Großbritannien festgestellt, daß die Söhne der Väter der obersten Schicht zu 61% in eine niedrigere soziale Kategorie (bei Annahme von sieben sozialen Schichten) fielen als ihre Väter, während die Söhne von Vätern der untersten Kategorie zu 73% einen höheren Status als ihre Väter erreichten[61]. In den mittleren sozialen Schichten war der Wechsel nicht so groß, aber immer noch augenscheinlich. Diese Ergebnisse zeigten sich, obwohl England damals eine noch stärker durch Klassen eingeschränkte Mobilität hatte als heute. In den USA hat J. H. Wallers in einer Langzeitstudie 1971 festgestellt, daß entsprechend den IQ-Unterschieden zwischen Vätern und Söhnen auch die soziale Stellung sich änderte. Dabei erreichen Söhne, deren IQ-Wert höher ist als der ihres Vaters, im mittleren Lebensalter durchschnittlich einen höheren sozioökonomischen Status (SÖS), als ihn der Vater im gleichen Lebensalter erreicht hatte; und Söhne mit niedrigerem IQ-Wert als der Vater bleiben auch im SÖS hinter ihm zurück[62].

Lawrence hat schon 1931 festgestellt, daß die IQ-Werte von Waisenkindern, die ihren Vater nie kennengelernt hatten, mit dem Berufsniveau des Vaters korreliert waren[63]. Ihre Intelligenz kann durch die soziale Schicht des Vaters also nicht bestimmt worden sein.

Daß nicht die soziale Schicht die Intelligenz determiniert, sondern diese in der einzelnen Anlage zu finden ist, hat ferner eine Untersuchung von Schumacher und Knussmann (1978) ergeben. Sie untersuchten Familien, in denen ein Teil der Geschwister sozial aufgestiegen war. Es zeigte sich, daß die männlichen Aufsteiger im Durchschnitt 4,9 cm größer als die in der sozialen Schicht verbleibenden Brüder, die

weiblichen Aufsteiger 2 cm größer als ihre in der Sozialschicht verbliebenen Schwestern waren[64].

Selbst Jencks schätzt, daß die direkten und indirekten Wirkungen wirtschaftlicher Ungleichheit weniger als 2 IQ-Punkte Differenz bewirken[64a].

Irgendwelche Beweise für eine Schichtenbedingtheit der Intelligenz gibt es also nicht; hingegen sprechen einige Befunde eindeutig dagegen. Allerdings bedeutet die festgestellte Mobilität nicht – und dies ist eine andere Frage –, daß auch alle in der sozialen Schicht sind, in die sie aufgrund ihrer Intelligenz gehörten. Der sozioökonomische Status ist positiv mit dem IQ korreliert[65], wie schon die erwähnte Terman-Untersuchung ergab. Von den Jungen mit dem Durchschnitts-IQ von 152 waren 86% in den beiden höchsten Berufskategorien (akademische und sonstige höhere Berufe) anzutreffen; 11% fanden sich in kaufmännischen, gelernten und geistlichen Berufen; landwirtschaftliche und verwandte Berufe erreichten nicht ganz 2%, und das restliche 1% verrichtete angelernte Arbeiten. Bei den Mädchen war infolge Heirat die Bilanz nicht ganz so deutlich; sie veröffentlichten immerhin 5 Romane, 5 Gedichtbände, 32 Fachbücher und mehr als 200 wissenschaftliche Artikel; wenigstens 5 Patente sind von diesen Frauen angemeldet worden[66]. Diese Personen haben also fast alle den Status erreicht, der aufgrund ihrer Intelligenz zu erwarten war. Für das England der fünfziger Jahre läßt sich berechnen, daß etwa 55% der Bevölkerung als richtig plaziert betrachtet werden könnte, wenn die Intelligenz das einzige Kriterium wäre; beinahe 23% sind in einer zu hohen Klasse und müßten heruntergestuft werden; 22% sind in einer zu niedrigen Klasse und müßten aufsteigen[67]. Die Werte sind für Westeuropa relativ hoch und dürften sich zwischenzeitlich noch vermindert haben; gleichwohl bleibt, daß ein Volk nur dann höchste Leistungsfähigkeit erbringen kann, wenn sowohl Abstieg von nicht ausreichend Qualifizierten als auch Aufstieg der Begabten in vollem Umfang sichergestellt ist, unabhängig von der sozialen Herkunft.

Die IQ-Unterschiede zwischen Gruppen verschiedener Rassen

Wir finden bei Menschenrassen recht leicht feststellbare Unterschiede in einer Fülle von Merkmalen wie etwa Körpergröße und

Körperproportionen, Haarform, Haarverteilung und Haarfarbe, der Kopfform und den Gesichtszügen, der Schädelkapazität und der Hirngestaltung, den Blutgruppen, der Zahl der Wirbel, den Geschlechtsorganen, der Knochendicke, den Fingerabdrücken, dem Grundumsatz, dem durchschnittlichen Blutdruck, der Körpertemperatur, der Wärme- und Kälteverträglichkeit, dem Schweißfluß, dem Körpergeruch, der Ohrenschmalzbeschaffenheit, der Zahl der Zähne, dem Durchbruchsalter des bleibenden Gebisses, den Furchungsmustern an den Zahnoberflächen, der Schwangerschaftsdauer, der Zwillingshäufigkeit, den Geschlechterverhältnissen bei Neugeborenen, dem körperlichen Reifegrad der Neugeborenen, der Hirnstromwellenentwicklung beim Kleinkind, der Farbblindheit, der Seh- und Hörschärfe, der Milchunverträglichkeit, der galvanischen Hautreaktion, den chronischen Erkrankungen, der Anfälligkeit für Infektionskrankheiten, der Pigmentierung von Haut und Augen[68]. Genetische Unterschiede zeigen sich in so gut wie jedem anatomischen, physiologischen und biochemischen Vergleich zwischen rassischen Gruppen[69]. Es gibt keinen Grund für die Annahme, daß das Hirn von dieser Regel eine Ausnahme machen sollte[70]. Es spricht deshalb vieles dafür, daß es Rassenunterschiede auch in gewissen Verhaltensmerkmalen gibt, die mit den physischen Eigenschaften des Zentralnervensystems zusammenhängen[71].

Wenn es um Unterschiede des Blutdruckes zwischen Rassen geht, würde niemand auf die Idee kommen, denjenigen, der diese Forschungen durchführt, als »Rassisten« zu diffamieren. Da die Intelligenz aber in der allgemeinen Anschauung als ein Wert angesehen wird, ertönt sofort ein lautes Geheul, wenn jemand erbbedingte Intelligenzunterschiede zwischen Rassen feststellt. Die Abneigung, sich mit dem Thema wissenschaftlich zu befassen oder wenn, dann die Befunde mit umweltbedingter Diskriminierung zu deuten, entspricht einer Wiedergutmachungshaltung für Sklaverei-Verbrechen in der Vergangenheit[72]. Dies soll uns an einer wissenschaftlichen Betrachtung aber nicht hindern. Es sind zwei Fragen zu trennen:

1. Unterscheiden sich rassische Gruppen in ihrer Intelligenz?
2. Wenn dies der Fall ist, worauf beruhen dann die Unterschiede?

Die erste Frage läßt sich am besten durch das Studium von Prof. Audrey Shueys Buch »The Testing of Negro Intelligence« (2. Aufl. 1966) klären. Es behandelt auf 578 Seiten 282 Einzeluntersuchungen,

die von 1913 bis 1965 durchgeführt wurden, dabei wurden 81 verschiedene Intelligenztests verwendet. Bei verschiedenen Tests ergab sich, daß amerikanische Neger durchschnittlich 15 IQ-Punkte unter dem Durchschnitt der weißen Bevölkerung lagen. Nur 15% der Neger liegen über dem weißen Durchschnitt. Im Verhältnis etwa sechsmal so viele Weiße wie Neger erreichen IQs über 139. Im Verhältnis sechsmal so viele Neger wie Weiße fallen im IQ unter 70 zurück[72a].

Nach den umfangreichen Daten der Coleman-Untersuchung, die 1966 vorgelegt wurde, liegen Neger auch in Schulleistungstests durchschnittlich unter dem Durchschnitt der Weißen und Asiaten[73]: »Die Kinder wurden zu Beginn der Klassen 1, 3, 6, 9 und 12 getestet. Die Durchschnittsleistungen der indianischen, mexikanisch-amerikanischen, puertoricanischen und Negerkinder waren (in dieser fallenden Ordnung) weit schlechter als die der amerikanischen Kinder weißer oder asiatischer Abstammung, und zwar auf allen Klassenstufen.«[74] Bei Gruppentätigkeitsnormen, die entwickelt wurden, um den Erfolgsgrad beim Lernen der elementaren Dinge, die in den öffentlichen Schulen gelernt werden, zu bewerten, ist der amerikanische Neger mit wenigen Ausnahmen unfähig, mit den aufgestellten Klassennormen Schritt zu halten[75]. Die Neger der 12. Klasse liegen z. B. um vier Jahre in der Norm zurück, so daß weiße Achtkläßler farbige Zwölftkläßler auf diesem Gebiet in der Regel übertreffen[76]. Osborne schätzt, daß weiße und farbige Sechstkläßler sich im Durchschnitt in der geistigen Reife um über zwei Jahre, weiße und farbige Zehntkläßler um über drei Jahre unterscheiden[77]. Der Sozialist Jencks nimmt zwar etwas geringere Abstände an, gibt aber immerhin aufgrund der vorliegenden Daten folgendes zu :

»Zumindest in Amerika schneidet das durchschnittliche weiße Kind bei Standardtests rund 15 Punkte besser ab als das durchschnittliche schwarze Kind. Diese Diskrepanz wird schon bei Schülern der ersten Klasse deutlich und hält in der ganzen Schul- und Collegezeit an. Nach geistigem Alter und Notenniveau fallen Schwarze weiter und weiter hinter Weiße zurück. Der durchschnittliche schwarze Sechsjährige ist ein Jahr hinter dem durchschnittlichen weißen Sechsjährigen im Rückstand. Im Alter von zwölf Jahren erzielt das durchschnittliche schwarze Kind ungefähr die gleichen Testergebnisse wie das durchschnittliche weiße Kind mit zehn Jahren. Der durchschnittliche schwarze Achtzehnjährige hat Ergebnisse, die mit denen eines weißen Vierzehn- oder

Fünfzehnjährigen zu vergleichen sind.«[78] In keiner Studie konnte Leistungsgleichheit festgestellt werden.

Beispielhaft soll hier eine der umfassendsten und gründlichsten Untersuchungen dargestellt werden, nämlich die Testung von 12 000 weißen und 5500 farbigen Schülern in Wilmington, N. C. Es wurden verschiedene psychologische Tests benutzt, darunter besonders der Otis Quick-Scoring Mental Ability Test.

Eine Messung der 7., 8. und 9. Klassen ergab 1956 für die Weißen einen mittleren Intelligenz-Quotienten von 99,55, für die Neger von 81,24. 1959 wurde dieselbe Gruppe getestet, die jetzt in die Klassen 10, 11 und 12 aufgerückt war, wobei ein gewisser Prozentsatz Unbegabter inzwischen ausgeschieden war. Die Neger hatten einen durchschnittlichen IQ von 84,62, die Weißen von 101,98. Kein Negerschüler erreichte 120 Punkte oder darüber, während 7,2% der Weißen 120 oder darüber erreichten. Andererseits fielen nur 0,2% der weißen Schüler unter 70 Punkte gegenüber 6,6% der Neger[79].

Das Material ist erdrückend. Auf diesem Gebiet kapitulierte deshalb einer der hartnäckigsten Verfechter der Rassengleichheit auf dem Gebiet der Intelligenz, Prof. Otto Klineberg, schon 1963: »Soweit geistige Tests betroffen sind, ist die Frage nicht, ob im Durchschnitt Negerkinder niedrigere Testergebnisse erzielen als die Weißen. Denn daran kann nicht gezweifelt werden.«[80]

Es wurde aber eine neue Rückzugslinie aufgebaut: Die Tests zeigten zwar Unterschiede an, aber dies müsse nicht bedeuten, daß die Intelligenz der Neger niedriger sei. Vielleicht werde die Intelligenz wegen Ungeeignetheit der Tests für andere rassische Gruppen nur nicht richtig angezeigt, oder die Sprache der Tests sei für Neger nicht verständlich, oder wegen der Rassenzugehörigkeit der Prüfer würden die Ergebnisse verfälscht.

Allen diesen Argumenten ging man nach. Zunächst dem Hauptargument der Umweltapostel: die IQ-Tests seien nicht kulturneutral, sondern auf Art und Wissen des weißen Mittelstandes zugeschnitten, wodurch andere ökonomische und rassische Gruppen benachteiligt würden. Sicherlich ist es so, daß bei anderer Sprache, Kultur, anderen Wertvorstellungen die Anwendung von Andersrassigen entwickelter Tests problematisch sein kann. Die Neger in den USA leben aber seit über 300 Jahren mit den Weißen in derselben Umwelt und sprechen dieselbe Sprache. Soweit eingewendet wird, daß ihr sprachliches

Niveau niedriger sei, ist dieses Argument nicht stichhaltig. Gerade bei den sprachlichen Tests schneiden die Schwarzen besser ab als bei denjenigen – kulturneutraleren oder kulturfairen –, die die logische Schlußfolgerung testen[81]. Gerade bei kulturfairen Tests ergeben sich für die Neger im Durchschnitt etwas geringere Werte, als man sie in den konventionellen IQ-Tests, wie beispielsweise bei Stanford-Binet oder Wechsler erhält, und die Neger schneiden auch bei Teiltests, die sich auf Fähigkeiten zur Abstraktion beziehen, schlechter ab[82]. Wenn die IQ-Tests nicht kulturneutral wären, müßten die Schwarzen in den eindeutig kulturbefrachteten, vor allen Dingen sprachlichen Testaufgaben aber gerade besonders schlecht abschneiden, was nicht der Fall ist.

Im übrigen wurden – um etwaige negative Einflüsse des Standard-Englisch auszuschalten – Tests in den Gettoslang übersetzt. Drei Studien fanden keine besseren Resultate[83]. Um die sprachliche Bedeutung der Tests zu »entlarven«, erfand der schwarze Psychologe Robert J. Williams einen Test, BITCH, bei dem Weiße regelmäßig schlechter abschnitten als Schwarze. Dieser Test prüfte aber keine Intelligenz, sondern fragte nur nach der Bedeutung von 100 Wörtern aus der Gettosprache, z. B. dem Ausdruck »blood« (farbiger Bruder)[84]. Mit der Problematik des IQ hat dieser »Test« nichts zu tun.

Wenn die Tests auf die Weißen zugeschnitten wären, wäre unverständlich, warum bestimmte weiße Gruppen relativ schlecht abschneiden. Weiße Portugiesen, Spanier oder Iren haben einen erheblich niedrigeren Durchschnitts-IQ als der durchschnittliche amerikanische Weiße[85]. Begabungsprüfungen im amerikanischen Heer an Rekruten, die in Europa geboren waren, zeigten, daß die Rekruten aus den germanischen Ländern (hoher Anteil der nordischen Rasse) erheblich bessere Leistungen zeigten als die aus der Türkei, Griechenland, Rußland, Italien und Polen stammenden Rekruten[86]. Termans 1500 kalifornische Kinder mit einem IQ um 150 setzten sich vorwiegend aus West- und Nordeuropäern sowie Juden zusammen, während Angehörige romanischer Völker, nichtjüdische Osteuropäer sowie Neger kaum vertreten waren[86a].

Aber vielleicht sind die Tests nur gerade für jüdische Gruppen (viele Psychologen sind Juden) oder für nordische Amerikaner (aufgrund der Einwanderungsgeschichte die Mehrheit der Weißen) gemacht, so daß erklärlich wäre, weshalb gerade diese Gruppen so gut abschneiden? Diese Annahme widerspricht aber der Tatsache, daß andere nicht-

weiße Gruppen überraschende Ergebnisse zeigen. Arktische Eskimos wie auch Japaner (in Japan beheimatet, nicht etwa in den USA) haben bei bestimmten Intelligenztests ebenso hohe Ergebnisse wie weiße Amerikaner oder sogar noch höhere, obwohl beide Gruppen in völliger Isolation von den Kulturnormen des weißen Mittelstandes aufgewachsen sind[87]. Jensen testete Mexikaner, in deren Familien zu 19,7% nur Englisch gesprochen wurde im Verhältnis zu weißen und schwarzen Kontrollgruppen, wo Englisch zu 96,5% (bei den Weißen) bzw. zu 98,2% (bei den Negerfamilien) als einzige Sprache gesprochen wurde. Bei 14,2% der Mexikaner war Spanisch oder eine andere Fremdsprache die einzige verwendete Sprache. Die Mexikaner stammten zudem aus der niedrigsten sozioökonomischen Schicht; sie waren im Vergleich zu den Weißen mehr als dreimal so schlecht gestellt wie die Neger. Trotzdem waren die Mexikaner zwar den Weißen in verbalen IQ-Tests und Schulleistungstests unterlegen, den Negern aber noch deutlich überlegen. In nichtsprachlichen Intelligenztests waren die Mexikaner den Weißen nur gering unterlegen, den Negern deutlich überlegen. Im mechanischen Gedächtnis hingegen waren Weiße und Neger ebenbürtig, die Mexikaner beiden Gruppen unterlegen[88].

Es gibt folglich keinerlei Beweise für eine Kulturverspanntheit der Tests[89]; entsprechende Thesen konnten für falsch erklärt werden.

Wenn es nicht an den Tests lag, dann vielleicht an der Rassezugehörigkeit der Tester? Aber schwarze Kinder erzielen keine höheren Leistungen, wenn sie von Prüfern oder Lehrern ihrer eigenen Hautfarbe getestet werden[90].

Falls die Neger nicht vom Prüfer eingeschüchtert wurden, dann haben sie aber vielleicht Angst vor Tests? Die größere Testangst wurde aber bei Weißen gemessen[91].

Schließlich ist behauptet worden, den Schwarzen fehle einfach die Motivation, in den Tests, die sich die weiße Herrschaftsschicht ausgedacht habe, gut abzuschneiden. Dann aber müßten andere unterprivilegierte Gruppen sich ähnlich lustlos verhalten. Indianer sind bekannt für ihre Apathie und teilen die »Gefühle der Unterlegenheit« mit den Negern; sie sind sicherlich stärker diskriminiert als die Neger (ihnen wurde ja ihr Land abgenommen). Trotzdem schneiden sie in den Tests besser ab als die Neger[92].

Eysenck hat ferner weiße Gruppen getestet, die teils motiviert wurden (durch Geldversprechungen, Süßigkeiten, Geschenke, War-

nung vor Folgen des schlechten Abschneidens o. ä.), teils nicht. Es zeigten sich keinerlei signifikante Änderungen in den Werten im Vergleich mit Kontrollgruppen[93]. Die in den Tests aufscheinenden Unterschiede können weder auf die Testwilligkeit noch auf Unterschiedlichkeiten in den sensomotorischen Fähigkeiten, der Arbeitsgeschwindigkeit oder dem Fleiß zurückgeführt werden, nicht einmal teilweise; in keinem dieser Faktoren gibt es zwischen Weißen und Schwarzen nennenswerte rassische Verschiedenheiten[94].

Aus dem Vorstehenden ist zu schließen: Die Tests messen nicht nur niedrigere Punktzahlen beim IQ, sondern die Neger haben eine niedrigere Intelligenz. Das jedenfalls ist für die amerikanischen Neger festgestellt. Bei anderssprachigen Gruppen gibt es Schwierigkeiten mit der Standardisierung der Tests. Brauchbar ist aber der Maze-Test, den Prof. Stanley D. Porteus entwickelt hat, und der besonders geeignet ist zur Messung von Voraussicht, Planung und geistiger Regsamkeit. Die Zentralaustralier erreichen nach diesem Test – gemessen an amerikanischen Weißen – ein geistiges Alter von 12,08 Jahren, die Nordwestaustralier von 10,48 Jahren[95]. Sie übertreffen dabei noch die Sakai-Jeram der Perak-Küstenregionen (8,02 Jahre) und die Buschmänner der Kalahari (7,56 Jahre)[96]. Die Untersuchung mit anderen Tests wäre in diesen Fällen wünschenswert.

Worauf beruht die niedrigere Intelligenz der Neger? Diese Frage ist nicht rein akademisch; denn wenn Umweltursachen für die niedrige Intelligenz der Neger entdeckt werden könnten, hätte man den Schlüssel in der Hand, wie durch Umweltänderungen die Intelligenz der Neger gesteigert werden könnte. Dies wiederum wäre für die Volkswirtschaft der USA von großer Wichtigkeit, da die überdurchschnittlich große Zahl von Schwachsinnigen unter der Negerbevölkerung in einer hochtechnisierten Gesellschaft zur Arbeitslosigkeit verdammt ist und ein großes soziales und Kriminalitätsproblem bildet.

Zunächst ist gemutmaßt worden, daß schlechtere Ernährung der Neger für das IQ-Defizit verantwortlich sei. Wir haben anhand der Untersuchung nach 1945 in den Niederlanden gesehen, daß dies Argument nicht stichhaltig ist[97].

Dann hat man gemeint, daß allgemeine Rassendiskriminierung der Neger die Ergebnisse gedrückt habe. Aber dann ist unerklärlich, warum einige der Neger über dem weißen Mittel liegen[98]. Außerdem müßten dann auch andere rassische Gruppen in den USA schlechter

abschneiden. Die Ostasiaten leiden dort schon immer unter Rassenvorurteilen; die ersten Einwanderungsgesetze wurden gegen Chinesen in den USA schon im letzten Jahrhundert gemacht, und selbst in den USA geborene Abkömmlinge von Japanern wurden unterschiedslos im Zweiten Weltkrieg in KZs gesteckt und noch nach dem Krieg enteignet. Dennoch erreichen Chinesen und Japaner in IQ-Tests teilweise höhere Werte als die Weißen[99].

1939 wurden in Kent County, Ontario/Kanada, farbige Schüler getestet, deren Vorfahren schon vor dem amerikanischen Bürgerkrieg nach Kanada geflohen waren[100]. Seit 1890 genossen die Neger volle Ausbildungsfreiheit[101]. »Hier ist der Neger . . . nicht nur frei, sondern er steht in bezug auf jeden politischen und sozialen Vorteil auf einer Ebene mit dem Weißen.«[102] In allen Tests – auf der Sprache aufgebauten und nicht auf der Sprache aufgebauten – waren die weißen Schüler den Negern voraus, im Durchschnitt um 15–19 IQ-Punkte. »Offensichtlich ließ die gesellschaftliche und wirtschaftliche Gleichheit, deren sich die Negerkinder in Kanada erfreuen, die relative Leistung dieser Kinder, verglichen mit Weißen, nicht ansteigen.«[103]

Jamaica-Neger, die seit über einem Jahrhundert in einem eigenen Staat ohne weiße Vorherrschaft leben, haben einen durchschnittlichen IQ von 75, also noch 10 Punkte unter den amerikanischen Negern[103a].

Jencks hat denn auch für eine These, die sich in der breiten Öffentlichkeit großer Beliebtheit erfreut, nur einen lapidaren Satz übrig: »Die Rassendiskriminierung scheint sich nur unerheblich auszuwirken.«[104]

Ein Bündel von Umwelterklärungsversuchen, auf die ich jetzt eingehen will, fußt auf der vorgeblichen Bedeutung der Schule für die Ausprägung der Intelligenz.

Ein Argument ist, daß die Schwarzen weniger Schulbildung genießen als die Weißen. Seit 1900 ist aber der erreichte Bildungsabschluß der Schwarzen schneller angestiegen als der der Weißen. Um die Jahrhundertwende geborene Schwarze hatten im Durchschnitt drei Jahre weniger Schulbildung als Weiße. Schwarze, die während des Zweiten Weltkriegs geboren wurden, hatten durchschnittlich ein Jahr weniger als Weiße[105]. Trotzdem sind – wie Shuey[106] und auch Jencks[107] betonen – in den letzten 50 Jahren die IQ-Werte für die Schwarzen nicht angestiegen[108].

Das eine Jahr, das die Neger durchschnittlich weniger zur Schule

gehen, ist auch nicht auf Vorenthaltung der Schule durch »weißen Rassismus« zurückzuführen, sondern auf infolge niedriger Intelligenz verringerter Neigung zum Schulbesuch. Ein im Zweiten Weltkrieg geborener Weißer, der mit einem IQ von 85 zur Schule kam, erhielt durchschnittlich rund 10,6 Jahre Schulbildung. Der typische in dieser Zeit geborene Schwarze kam mit einem IQ von 85 zur Schule und erhielt 11 Jahre Schulbildung. Schwarze wollen nicht nur mehr Schulbildung als Weiße mit vergleichbaren Testergebnissen, sie bekommen auch mehr[109].

Aber ist die Qualität der angebotenen Schulbildung vielleicht geringer? Bis zum Coleman-Report war es ein Dogma, daß an schwarzen Schulen weniger Geld für Lehrmittel gegeben würde, und die Lehrkräfte schlechter bezahlt würden, so daß bessere Lehrer zu weißen Schulen gingen. Der Coleman-Bericht, der 645 000 Schüler an mehr als 3000 Schulen in allen Gebieten der Vereinigten Staaten untersuchte, stellte fest, daß entgegen einem weitverbreiteten Eindruck eine weitestgehende Ähnlichkeit in der Lehrmittelausstattung, in den Lehrplänen und in den meßbaren Qualitäten der Lehrkräfte an den schwarzen und weißen Schulen festzustellen sei[110]. Jencks gibt einige Beispiele, woraus sich ergibt, daß teilweise für schwarze Schulen sogar mehr Mittel zur Verfügung gestellt wurden[111]. Bei der von mir beispielhaft zitierten Schüleruntersuchung in Wilmington ergab es sich, daß die Lehrer für die farbigen Schulen gegenüber den Lehrern für die weißen Schulen eine größere Zahl von Jahren auf der Universität studiert hatten, ihre Ausbildungszeit kürzer zurücklag, ein größerer Prozentsatz von ihnen Auszeichnungen und Zertifikate erhalten hatte und ihr durchschnittliches Gehalt zudem noch höher lag[112]. Trotz dieser Bevorzugung schnitten die farbigen Kinder, wie oben gezeigt, wesentlich schlechter ab als die weißen Schüler.

Für den Kenner war das nicht weiter verwunderlich: entgegen einer weitverbreiteten Meinung stellte der Coleman-Report fest, daß Unterschiede in der Lehrmittelausstattung (Physiklabors o. ä.), in den Lehrplänen und den Merkmalen der Lehrkräfte nur sehr geringe Auswirkungen auf die Leistungen der schwarzen wie auch der weißen Schüler haben[113]. Es verwundert folglich nicht, wieso sich keine meßbaren Ergebnisse – außer einer Erhöhung der Lehrerzahlen – daraus ergaben, daß die Bildungsausgaben von 1962 bis 1972 um 9,7% jährlich – und damit um 1/3 höher als das Bruttosozialprodukt – wuchsen[114].

Ist die Rassentrennung in Schulen vielleicht für die mindere Intelligenz verantwortlich? Verfechter der Rassenintegration sagten bis zum Coleman-Report, daß den schwarzen Schülern dadurch Schulhilfsmittel verschafft würden, die sie vorher nicht gehabt hätten. Dies Argument mußte dann ad acta gelegt werden. Ferner wurde gemutmaßt, Lehrer in Schulen ohne Rassentrennung erwarteten von schwarzen Schülern mehr als Lehrer in Schulen mit Rassentrennung, weshalb die schwarzen Schüler mehr lernten. Für dieses Argument gibt es keine Hinweise[115]. Da im Leistungsvergleich die Schwarzen schlechter abschneiden, könnte gerade die gegenteilige Ansicht bei Lehrern in gemischten Schulen entstehen. Auch die Auffassung, die Rassenintegration könne einen schwarzen Schüler vielleicht davon überzeugen, daß er eine Chance habe, es in der größeren Gesellschaft zu schaffen, wird nicht durch Beweise gestützt[116]. Gerade wenn der Schwarze tagtäglich leistungsstärkere Weiße vor sich hat, führt dies zu einer Entmutigung. Die Folge dieser Entmutigung, des Gefühls, doch nicht so gut werden zu können, führt zu Aggressionen, die nicht nur zu Schlägereien mit weißen Schülern und Lehrern, Vergewaltigen von Mitschülerinnen und Lehrerinnen, der Notwendigkeit (so New York) von ständigen Polizeipatrouillen durch die Gänge der Schule, der Teleüberwachung der Klassenzimmer und der Bewaffnung der Lehrer führen, sondern auch zu einer Zerstörung von Schuleigentum bis hin zu Brandstiftungen[117].

Letzte Argument schließlich ist, daß durch die Rassenintegration die schwarzen Schüler mit Klassenkameraden zusammenkämen, die bestimmte Wissenszweige (z. B. die »Standardgrammatik«) beherrschten, die vielen schwarzen Schülern fehlten. Das ist zwar richtig. Wenn die Beziehungen aber – wie es in vielen gemischten Schulen ist – oberflächlich, feindselig oder gewalttätig sind, dürfte ein Gewinn kaum vorstellbar sein[118]. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß die Leistungen der schwarzen Kinder in gemischten Schulen schlechter sind, wenn eine gespannte oder bedrohliche Atmosphäre herrscht, als in rein schwarzen Schulen[119].

Pettigrew und Jencks schlossen aus den Daten des Coleman-Reports, daß die schwarzen Kinder besser bei Vollintegration (freundliche Atmosphäre im Klassenzimmer) abschnitten als in rein schwarzen Schulen[120]. S. Bowels und H. M. Kevin überprüften die Zahlen hingegen und stellten fest, daß die rassische Zusammensetzung der Schule

keinen Einfluß auf die Leistung der Neger habe, und dasselbe ergab die Auswertung anderer Fakten durch Alan B. Wilson[121].

Wie dem auch sei, Jencks hat zurecht darauf hingewiesen, daß es keine Methode gebe, wie bei Aufhebung der Rassentrennung eine freundliche Atmosphäre mit Vollintegration geschaffen werden könne[122]. Zudem zeigten sich Verbesserungen von maximal drei Punkten nur in den Grundschulen, nicht auf den Sekundarschulen[123], so daß daraus geschlossen werden kann, daß durch die Vollintegration vielleicht die geistige Reife beschleunigt wurde, dies aber nicht zu einem Anstieg des IQs des erwachsenen Negers geführt hat.

Eines ist ferner sicher: Wenn die Schüler aus ihrem Stadtteil zum Zwecke der Mischung in die Schule eines anderen Stadtteiles gefahren werden, verbessern sich ihre Testergebnisse nicht. Armor wertete fünf Studien in verschiedenen Landesteilen aus und kam zum Ergebnis, daß die Schulbustransporte keine Leistungssteigerung bei den Schwarzen bewirkt hätten. Auch für die Harmonie in Rassenbeziehungen waren die Transporte nicht förderlich gewesen: Die bustransportierten schwarzen Schüler legten nicht nur eine militantere Haltung an den Tag, sondern standen der Integration noch ablehnender gegenüber als die Schüler der Kontrollgruppe, die nicht mit dem Bus in die Schulen der Weißen transportiert worden waren. Die Feindschaft, gemessen beispielsweise an dem Grad der Sympathie für die schwarzen Panther, war gerade unter denjenigen Kindern weit verbreitet, die hochgespannte Hoffnungen hegten (z. B. ein College besuchen wollten), aber in den auf Wettbewerb ausgerichteten High Schools der Vorstädte mit C-Einstufungen oder schlechter abschnitten. Besonders beachtlich bei dieser Studie war, daß der Verfasser aus dem linken Lager stammte und 1959 und 1960 in Berkeley Vorsitzender der radikalen Studentenvereinigung gewesen war[124].

Ebensowenig wie der IQ dauerhaft gesteigert wurde, ergab sich keinerlei überzeugender Beweis dafür, daß die Aufhebung der Rassentrennung sich auf den endgültig erreichten Bildungsabschluß der Schüler auswirkte[125]. Bei einer Gruppe gingen geringfügig mehr Schüler später auf ein College als ihre älteren Geschwister[126]. Dies besagte aber nichts, da die Anforderungen bei Schwarzen für den Collegebesuch gesenkt wurden, demzufolge 90 Prozent der weißen Studenten eine höhere Punktzahl im IQ als die schwarzen Studenten erreichen und dementsprechend die Durchfallquoten für schwarze Studenten bei

Examina weit höher liegen als bei weißen, und dies, obwohl oftmals Ergebnisse rassisch nachkorrigiert werden und bei Schwarzen ein »nicht bestanden« in ein »bestanden« (als »Akt der Wiedergutmachung für jahrhundertelange Unterdrückung«) umgeändert wird[127]. Ob den Patienten, die sich später in die Behandlung so examinierter Ärzte begeben, damit gedient ist?

Den weißen Schülern jedenfalls ist durch die Integration nicht gedient: Weiße, die rassisch gemischte Grundschulen besuchten, schnitten in Schulleistungstests schlechter ab als Weiße, die ausschließlich weiße Schulen besuchten, wie Wilson in Kalifornien feststellte[128]. Glücklicherweise war die Wirkung nur gering.

Die Schule also bewirkt – das können wir als Ergebnis festhalten – nicht die mindere Intelligenz, und Änderungen, die bei Schulen ansetzen, können den IQ der Schwarzen nicht steigern.

Wie steht es aber mit folgender verbreiteten These, dem »Teufelskreis der Armut«? Das Argument: Weil Schwarze arm seien, bekämen ihre Kinder eine niedrige Intelligenz; wegen der niedrigen Intelligenz seien die Kinder dann wieder arm, usw. In der Tat leben nach der Volkszählung 1960 bei Annahme von 12 Schichten 63 Prozent der Weißen in den sechs oberen Sozialschichten, 85 Prozent der Schwarzen in den sechs unteren[129]. Es steht auch fest: je höher der IQ ist, desto höher ist der Status. Nur besagt diese Korrelation nichts darüber, was hier was verursacht. Dazu ist ein genauerer Blick auf die Untersuchungen erforderlich.

1940 wurden drei Standardtests mit einer großen Zahl weißer und farbiger Schüler in einem armen ländlichen Gebiet im südlichen Virginia durchgeführt. Zwei Gruppen von Negern und Weißen wurden nach gleichem sozioökonomischen Status ausgewählt. Trotzdem überlappten die Neger den durchschnittlichen IQ der Weißen um niemals mehr als 15–20%[130].

Genauso ist es auf der anderen Seite der sozialen Stufenleiter: In den beiden höchsten Statuskategorien gibt es 13,6mal so viele Negerkinder mit einem IQ unter 75 wie weiße Kinder[131].

Auch bei anderen Schichten findet sich dasselbe Ergebnis: Wilson stellte in einer großen repräsentativen Stichprobe 1967 in einem kalifornischen Schulbezirk den mittleren IQ fest und verglich die beiden Gruppen, nachdem er sie in vier Schichtkategorien eingeteilt hatte: 1 (freiberuflich und leitende Angestellte), 2 (Angestellte), 3

(gelernte und angelernte Arbeiter), 4 (Unterschicht; ungelernte Arbeiter, Arbeitslose und Wohlfahrtsempfänger). Der durchschnittliche IQ von Negerkindern der 1. Schicht lag um 15,5 Punkte unter dem der entsprechenden weißen Schicht. Noch bedeutsamer war, daß sogar noch der IQ der weißen Kinder aus der Unterschicht (Schicht 4) um 3,9 Punkte über dem durchschnittlichen IQ der schwarzen Kinder aus der Oberschicht lag[132].

Dieser Befund von Wilson ist nicht untypisch, sondern stimmt mit den einschlägigen Forschungen der Zusammenfassung von Shuey überein. Negerkinder aus der Oberschicht liegen danach durchschnittlich um 2,6 Punkte unter dem IQ von weißen Kindern der Unterschicht[133]. Shuey kommentiert: »Es erscheint unwahrscheinlich, daß farbige Kinder der Ober- und Mittelschicht nicht mehr kulturelle Anregungen haben sollten als weiße Kinder der unteren und untersten Schicht.«[134]

Jencks meint, daß ökonomische Unterschiede »weniger als ein Drittel« der Gesamtunterschiede bei der Intelligenz ausmachen müßten[135]. Bei seiner Berechnung bezieht er aber nur die elterlichen Daten ein, wobei sich natürlich ergibt, daß Neger mit einem höheren Status durchschnittlich auch Kinder mit einem höheren IQ als der Negerdurchschnitt haben. Diese Korrelation besagt aber nichts über die Ursachen: Da Status und IQ miteinander verknüpft sind, kann der höhere IQ der Negerkinder auch auf die Gene der Eltern zurückzuführen sein. Jencks Bemerkung ist also so zu lesen, daß maximal 1/3 auf den Status zurückgeführt werden kann; über den Anteil selbst ist damit nichts gesagt.

Daß ökonomische Unterschiede sich praktisch nicht auf die Intelligenz auswirken, wird schlagend durch das Beispiel der amerikanischen Indianer belegt. Ausweislich der Coleman-Untersuchung sind die amerikanischen Indianer die am stärksten durch die Umwelt benachteiligte Gruppe. In bezug auf jeden Umweltindex erreichen sie geringere Durchschnitte als die Negerstichproben, und insgesamt gesehen stehen sie hinsichtlich ihrer Umwelt so tief unter den Schwarzen wie die Schwarzen unter den Weißen. Mit anderen Worten: Es geht ihnen – von den Weißen aus gesehen – doppelt so schlecht wie den Schwarzen. Und dabei sind die Indianer auch in vielen anderen Faktoren, die Coleman nicht untersucht hat, stärker benachteiligt, so in Gesundheitsfürsorge, Lebenserwartung und Säuglingssterblichkeit. Nach der

Umwelt-Hypothese müßten die Indianer also eine Standardabweichung unter den Schwarzen liegen, mithin einen IQ von 70 haben. Tatsächlich haben sie einen IQ von 92,5, liegen also um eine halbe Standardabweichung *über* den Negern. Unterschiede zugunsten der indianischen Kinder ergaben sich in jedem der vier von Coleman verwendeten Tests: nichtsprachliche Intelligenz, sprachliche Intelligenz, Leseverständnis und Rechenleistung[136].

Auch die in Kalifornien lebenden Mexikaner stehen in der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Stellung ebenso wie hinsichtlich ihrer erzieherischen Möglichkeiten weit unterhalb der Neger. Trotzdem erreichen sie in IQ-Tests viel bessere Ergebnisse als diese[137].

Die in Kalifornien lebenden Ostasiaten stehen hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Stellung zwar nicht unter den Negern, rangieren hinsichtlich ihres sozio-ökonomischen Status und der Erziehung aber unter den Weißen. Trotzdem sind insgesamt gesehen ihre IQ-Leistungen denen der Weißen ebenbürtig und liegen sogar höher als die der durchschnittlichen amerikanischen Weißen, wenn es sich um abstrakte Denktests handelt[138].

Es ist noch keinem Umweltapostel gelungen, diese Daten im Sinne der Schichtenhypothese zu deuten. Der IQ bestimmt den Schulerfolg, nicht die Schichtenzugehörigkeit[139]. Nicht die wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung ist für die Intelligenz ausschlaggebend, sondern die Erbanlage. Die sozioökonomisch niedrige Stellung der Neger in den USA ist nicht für ihre mindere Intelligenz verantwortlich, sondern ihre mindere Intelligenz für die sozioökonomisch niedrige Stellung.

Da die Schulhypothese und die Schichtenhypothese als gescheitert gelten können, wird neuerdings in der Diskussion der Schwerpunkt auf die frühkindliche Entwicklung gelegt. Schwarze Kinder wachsen in prozentual größerem Maße als weiße Kinder ohne Vater auf. Vertreter der Umweltthese griffen dies sofort als Argument auf und führten das IQ-Defizit darauf zurück. In der Coleman-Untersuchung, die die meisten Daten dazu sammelte, konnte kein Einfluß auf Intelligenz oder Schulleistung durch An- oder Abwesenheit des Vaters festgestellt werden[140]. Auch Wilsons umfangreiche Untersuchung kam zum Schluß, daß Abwesenheit des Vaters zwar für die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes Folgen haben kann, aber keinerlei Auswirkungen auf Schulerfolg oder Intelligenz hat[141].

Könnte der IQ-Unterschied daran liegen, daß schwarze Kinder durch ihre Mütter in den Vorschuljahren weniger stimuliert werden? Eine zehnjährige Untersuchung von Alfred und Clara Baldwin (1973) ergab: In der Häufigkeit der Beziehungen zwischen Mutter und Kind gibt es keine Unterschiede zwischen der schwarzen und weißen Gruppe, ebensowenig in der syntaktischen Komplexität der bei diesen Beziehungen verwendeten Sprache. Auch waren die schwarzen Mütter nicht strenger und einschüchternder. Wenn sich eine Gruppe im Spiel mit den Kindern absichtsvoller didaktisch verhielt, dann waren es gerade die schwarzen Mütter[142].

Diese Befunde stehen in gewissem Widerspruch zu Dick Hebers »Milwaukee-Projekt«. Er hatte 20 Kinder von Müttern aus den schwarzen Slums von Milwaukee vom dritten Lebensmonat an täglich in eine stark »angereicherte« Umgebung bringen lassen. Sie wurden morgens aus ihren Familien herausgenommen und in eine besondere Schule gebracht, wo eine ausgebildete Sozialarbeiterin den ganzen Tag mit einem Kind verbrachte (eine Frau pro Kind) und versuchte, das Kind in seiner geistigen Entwicklung möglichst schnell voranzubringen. Das geschah dadurch, daß sie mit dem Kind spielte, durch Gespräche, durch Unterrichtsversuche und durch eine ständige Wechselwirkung, um auf diese Weise die geistige Verfassung maximal zu verbessern. Am Abend wurden die Kinder regelmäßig zu ihren Müttern zurückgebracht, die wiederum in vielen Fragen von dem Mitarbeiterstab des Projekts Hilfe und Ratschläge erhielten. Im Alter von vier Jahren hatte die Gruppe einen durchschnittlichen IQ von 124 Punkten (schwarze Kontrollgruppe: 94). Eysenck macht zu Recht geltend, daß im Alter von vier Jahren festgestellte Intelligenzquotienten keine sichere Voraussage des IQ des Erwachsenen zulassen[143]. Zudem dürfte angesichts der Versuchsanordnung anzunehmen sein, daß lediglich die Entwicklung beschleunigt wurde; ob dadurch aber auch ein höherer Endstand erreicht werden würde, blieb offen. Die methodische Anordnung fand vernichtende Kritik; Heber mußte u. a. zugeben, daß die Kinder speziell für die Tests geschult worden waren[143a]. Die Studie ist zwar in der Massenpresse, aber in keiner wissenschaftlichen Zeitschrift beschrieben worden! 1974 sollte ein Schlußbericht über das Projekt erscheinen; es gibt ihn bis heute nicht. Immerhin sprach sich herum, daß die geförderte Gruppe beim Lesen im dritten Schuljahr ihren Vorsprung über die Kontrollgruppe eingebüßt hatte. Das »Milwaukee-

Projekt« dürfte damit zu den kompensatorischen Unternehmen zu rechnen sein, die nicht gehalten haben, was sie versprachen[144].

Daß lediglich eine Reifebeschleunigung vorlag, deuten bei diesem Test im übrigen auch die Werte der Kontrollgruppe an: Obwohl die Kinder der Kontrollgruppe von Müttern aus den Slums, also mit einem vermutlich noch unter 85 liegenden IQ abstammten, war ihr IQ im Alter von vier Jahren 94. Dies ist gut vereinbar mit der Tatsache, daß insbesondere im motorischen Verhalten eine Frühreife beiNegersäuglingen vorliegt. Bayley stellte fest, daß schwarze Säuglinge bei einem von ihm verwendeten Test im 1. Lebensjahr besser als weiße Säuglinge abschnitten. Beispielsweise bestanden bei den zwischen neun und zwölf Monaten alten Kindern nur etwa 30% der weißen Säuglinge gegenüber 60% der schwarzen Säuglinge solche Tests wie »Backe-Backe-Kuchen«, mit Hilfe gehen, allein stehen und allein gehen. Die höchsten Punktwerte erreichten schwarze Säuglinge in den ärmsten Distrikten; die älteren Geschwister dieser Säuglinge haben einen durchschnittlichen IQ von nur 80, also unter dem schwarzen Durchschnitt[145].

Alle bisher angebotenen Umwelt-Hypothesen zur Erklärung des IQ-Defizits bei den Schwarzen sind also gescheitert. Selbst wenn im übrigen neue Umweltthesen auftauchen sollten – was angesichts der Umweltfixiertheit der Pädagogen, derzufolge mit Scharfsinn schon jede noch so fernliegende Denkmöglichkeit aufgegriffen wurde, unwahrscheinlich ist –, könnte diese neue These doch nicht den ganzen IQ-Unterschied erklären. Der durchschnittliche Unterschied zwischen getrennt aufgewachsenen Zwillingen beträgt (wenn man Burts Studien wegläßt) 7 IQ-Punkte[146]. Dies also ist der mittlere Unterschied, den alle Umweltunterschiede gemeinsam hervorbringen, von der vorgeburtlichen Entwicklung über unterschiedliche Ernährung, unterschiedliche Familienverhältnisse und Schichtenzugehörigkeit bis hin zu den verschiedenen Schulbedingungen: 7 und nicht 15 Punkte, den die Neger schlechter abschneiden[146a].

Der hiergegen zunächst gemachte Einwand, man wisse nicht, ob bei Schwarzen die Erblichkeit genauso sei wie bei Weißen[147], ist inzwischen widerlegt: Loehlin u. a.[148] und R. T. Osborne[149] haben festgestellt, daß die Erblichkeit des IQ bei den schwarzen Amerikanern genauso hoch ist wie bei den weißen.

Nach den abgehalfterten Umweltthesen sollen jetzt einige Befunde dargestellt werden, die sich nur damit deuten lassen, daß die mindere

Intelligenz der Neger erblich bedingt ist. Ich habe schon dargestellt, daß die Neger in der frühen Entwicklung vor den weißen Kleinkindern liegen und die Negersäuglinge von besonders gering begabten schwarzen Müttern an der Spitze. Die beobachtete Frühreife dauert etwa drei Jahre; danach überholen die weißen Kinder die schwarzen. Eysenck schreibt dazu: »Die Ergebnisse sind wegen einer allgemeinen biologischen Regel wichtig, nach der die kognitiven und intellektuellen Fähigkeiten einer Art im allgemeinen um so größer sind, je länger das frühkindliche Alter ausgedehnt wird. Diese Regel scheint sogar innerhalb einer bestimmten Art wirksam zu sein. So steht die sensomotorische Frühentwicklung bei Menschen, wie bei den sogenannten Babyintelligenztests festgestellt wurde, in einer negativen Korrelation zum endgültigen Intelligenzquotienten«[150]. Mit anderen Worten: Die Frühreife der Neger ist ein Anzeichen dafür, daß die IQ-Entwicklungshöhe beim Erwachsenen niedriger sein muß.

Und noch ein Befund aus den Tests ist wichtig: Jencks widerlegt den sogenannten »Teufelskreis der Armut« damit, daß er darauf hinweist, daß Millionen weißer Männer Eltern mit ebensowenig Bildung und ebenso statusniedrigen Berufen wie die Eltern des durchschnittlichen schwarzen Mannes haben; im Durchschnitt erlangen diese Weißen aber Berufe, die nur 7 Punkte unter dem weißen Mittelwert lagen, womit sie 17 Punkte über dem schwarzen sozioökonomischen Mittelwert lagen. Hätten die Schwarzen, so fährt er fort, bei der Überwindung ihrer ursprünglichen sozioökonomischen Handicaps ebensoviel Erfolg gehabt wie die meisten armen Weißen, wären sie wirtschaftlich nur ein Drittel so schlecht gestellt, wie sie 1962 tatsächlich waren. Und ein weiteres: Kinder der gehobenen schwarzen Schicht, die denselben Beruf, dieselbe Familiengröße und dieselbe Bildung wie die durchschnittlichen Weißen haben, landen 19 sozioökonomische Punkte unter dem Beruf des durchschnittlichen Weißen – nur 5 Punkte über dem schwarzen Mittelwert[151].

Jencks konnte sich dies Ergebnis nur durch Rassendiskriminierung seitens weißer Arbeitgeber erklären. Unternehmern ist aber – wie die Anwerbeaktionen von »Gastarbeitern« durch deutsche Unternehmer zeigen – die Hautfarbe der Arbeitskräfte gänzlich gleichgültig, wenn sie nur eine zweckentsprechende Leistung bringen. Der Grund für die im Verhältnis größere Statusverbesserung der Weißen und das erhebliche Absacken der Kinder gesellschaftlich gut gestellter Schwarzer liegt

in einem genetischen Phänomen, der Regression zum Mittelwert. Wie oben dargelegt, haben hochbegabte Eltern Kinder, die durchschnittlich einen geringeren IQ als sie selbst haben, schwach begabte Eltern Kinder, die eine höhere Intelligenz als sie selbst haben. Die genetische Voraussage lautet: Weiße mit einem IQ von 85 werden also Kinder haben, die intelligenter sind – zum weißen Mittel von 100 hin tendieren, wohingegen Schwarze mit einem IQ von 85 durchschnittlich wieder Kinder haben werden, die dem schwarzen Mittel – also 85 – entsprechen. Weiße mit einem IQ von 100 werden Kinder haben, die durchschnittlich wieder einen IQ von 100 haben, wohingegen Schwarze mit einem IQ von 100 Kinder haben werden, die eine niedrigere Intelligenz – hin zum schwarzen Mittelwert von 85 – haben. Diese aufgrund allgemeiner genetischer Befunde gemachte Annahme wurde durch die Tests bestätigt: Duncan u. a. haben nachgewiesen, daß bei hochqualifizierten Berufen der IQ der Kinder weißer Eltern längst nicht so tief unter dem ihrer Eltern rangiert wie der IQ der schwarzen Kinder im Verhältnis zu ihren – den Weißen statusgleichen – Eltern[152].

Wenn die mindere Intelligenz der Neger genetisch bedingt ist, müßten Mischlinge, die also einen Anteil weißer Gene haben, durchschnittlich intelligenter als die Neger, aber nicht so intelligent wie die Weißen sein. Die amerikanischen Neger haben zu 25 bis 30% weiße Gene[152a], so daß gerade bei ihnen solche Untersuchungen gut durchgeführt werden können. Es gibt 18 amerikanische Studien, in denen Neger mit hellerer Haut, die demzufolge teilweise weiße Vorfahren gehabt haben müssen, untersucht wurden. In 12 Untersuchungen erzielten diejenigen, die eine hellere Hautfarbe oder nicht ganz so negride Gesichtszüge hatten, bessere IQ-Ergebnisse (etwa in der Mitte zwischen Weißen und Schwarzen stehend) als diejenigen mit dunklerer Haut oder rein afrikanischen Gesichtszügen. In vier weiteren Gruppen hatten die Mischlinge bei den meisten, aber nicht allen Tests bessere Ergebnisse, wohingegen sich bei zwei Untersuchungen keine Unterschiede zeigten[152b].

Der letzte Befund widerlegt nicht die genetische These, da eine Rasse aus einer Vielzahl verschiedener Eigenschaften besteht und Hautfarbe und Intelligenz nicht durch dasselbe Gen bedingt werden. Auch wenn jemand einen oder mehrere weiße Vorfahren hat, kann er deshalb eine genauso schwarze Haut wie ein rassereiner Neger, hinsichtlich der Intelligenz aber durchaus mehr von seinen weißen Ahnen

haben. Genauso kann umgekehrt jemand mit einer helleren Haut ein Gehirn haben, das keinerlei Merkmale seines weißen Ahnen zeigt.

Es ist dahingehend argumentiert worden, daß die helleren Neger vielleicht deswegen intelligenter gewesen seien, weil sie in der weißen Welt eher akzeptiert würden. In den USA wird aber jeder als Neger betrachtet, der einen Neger unter seinen Vorfahren hat, selbst wenn er zu 3/4 weiße Vorfahren hat. Eine Umweltdeutung scheidet deshalb aus.

Im übrigen hat man in Australien in Missionsschulen Kinder untersucht, unter denen »Volleingeborene« und »Teileingeborene« (mit einem geringen Anteil weißer Vorfahren, meist 1/8) waren. Der geringe Anteil der weißen Vorfahrenschaft reichte nicht aus, um das Aussehen der Kinder zu verändern, und die teilweise weiße Abstammung war den Kindern nicht bekannt. Alle Kinder wurden zusammen unterrichtet; die Umweltbedingungen waren gleich. Obwohl der weiße Genanteil sehr gering war, schnitten die Kinder mit einem weißen Vorfahren in allen sechs verwendeten Tests besser ab[152c].

Zimmer hingegen meint, daß die Frage der Mischlingsintelligenz noch nicht geklärt sei[152d]. Er verweist auf eine Studie von 1961 an Besatzungskindern in Deutschland, wo kein IQ-Defizit gefunden wurde. Er selbst nennt aber ein Bedenken gegen diese Studie: Die schwarzen Väter sind nicht bekannt, und es könnte sein, daß diese intelligenter als der Negerdurchschnitt waren. Dieser Vorbehalt ist sogar wahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß beim Armee-Einstellungstest viele Schwarze versagen, so daß sie nicht eingezogen wurden[152e]. Zudem waren die Getesteten noch Kinder, und wir haben ja gesehen, daß der Unterschied mit dem Alter größer wird, in frühem Alter die Negerkinder sogar einen Vorteil vor den Weißen haben. Schließlich deutet einiges darauf hin, daß ein hoher IQ dominant ist. In der F_1-Generation, die die Besatzungskinder repräsentieren, müßte sich dann der höhere IQ der weißen Mütter durchsetzen. Der Rückschlag auf das niedrige Niveau ist dann erst bei den Kindern der jetzt Getesteten zu erwarten (F_2-Generation, Mendelsche Aufspaltung).

Aus allen Tests ist deshalb folgende Schlußfolgerung zu ziehen, die Shuey formuliert hat:

»Die Übereinstimmung der Testergebnisse ist bemerkenswert, denn sie beziehen sich auf Schul- und Vorschulkinder, auf Kinder von 6 bis 9 und 10 bis 12 Jahren, auf Kinder in den Klassen 1 bis 3 und 4 bis 7, auf

Schüler der High School und auf College-Studenten, auf Soldaten und Offiziere im Dienste der Streitkräfte – im Ersten Weltkrieg, im Zweiten Weltkrieg und in der Zeit nach dem Koreakrieg –, auf die Veteranen der Streitkräfte, auf obdachlose Menschen und Umherziehende, auf Begabte und Schwachsinnige, auf Straffällige und Kriminelle und die Tatsache, daß Unterschiede zwischen Farbigen und Weißen nicht auf nur im ländlichen und städtischen Süden, sondern auch in den Grenz- und Nordstaaten vorkommen, ferner auf die Tatsache, daß die farbigen Vorschul- und Schulkinder und Schüler der High School, die in den Städten der Nordstaaten leben, in ihren Testleistungen genauso weit unter den weißen Stadtkindern der Südstaaten wie unter denen der weißen Kinder der nördlichen Städte lagen; weiter darauf, daß relativ geringe durchschnittliche Unterschiede zwischen den Intelligenzquotienten der im Norden und der im Süden geborenen Negerkinder in nördlichen Städten festgestellt wurden; auch darauf, daß schwarze Schulkinder und Schüler der High School durchschnittliche IQ-Werte erreicht haben, die in den vergangenen 20 Jahren etwas unter denen lagen, die zwischen 1921 und 1944 erreicht wurden; berücksichtigt war die Tendenz in Richtung auf eine größere Variabilität unter den Weißen; die Tendenz rassischer Mischlinge, bessere Ergebnisse zu erzielen als die Gruppen, die als ungemischte Neger beschrieben werden oder als solche gelten; der Beweis, daß das mittlere Überlappen 7 bis 13 Prozent beträgt; der Beweis, daß die getesteten Unterschiede in der logischen Analyse, dem logischen Denken und den senso-motorischen Aufgaben größer zu sein scheinen als in den praktischen und konkreten Aufgaben; der Beweis, daß die Unterschiede in den verbalen Aufgaben geringer sein können als in den nicht verbalen; die Feststellung, daß der farbige Grundschüler oder High School-Schüler in seinen Testleistungen durch die Anwesenheit eines weißen Prüfers nicht ungünstig beeinflußt wurde; der Hinweis, daß Neger ein größeres Gefühl für persönlichen Wert besitzen können als Weiße, wenigstens in der Grundschule, der High School und im College; die unbewiesene und wahrscheinlich irrige Annahme, daß Neger bei Tests weniger motiviert gewesen seien als Weiße; die Tatsache, daß Unterschiede in praktisch allen Untersuchungen festgestellt wurden, in denen die kulturelle Umwelt der Weißen an Reichhaltigkeit und Komplexität derjenigen der Neger ähnlich zu sein schien; der Umstand, daß in vielen Vergleichen, einschließlich derjenigen, in

denen die Farbigen die größten Vorteile zu haben schienen, Neger entweder ihre rassische Gruppe in stärkerem Maße repräsentierten oder stärker ausgelesen waren als die vergleichbaren Weißen. Alle diese Beweise deuten zwangsläufig auf angeborene Unterschiede zwischen Negern und Weißen hin, wie sie durch Intelligenztests festgestellt worden sind.«[153]

Wir haben aber, wenn wir der Frage nach genetisch geringerer Intelligenz der Neger nachgehen, nicht nur die Tests. Im Laufe der Evolution hat sich von den Australopithecinen über den Homo erectus bis zu den jetzt lebenden Menschen eine stetige Vergrößerung des Gehirns ergeben; diese Gehirnvergrößerung kann als der eigentlich evolutive Trend bei den Primaten gesehen werden. Die heute lebenden Menschenrassen haben dabei durchaus unterschiedliche Mittelwerte erreicht[153a]. Größe, Form und Struktur des Gehirns und endokrinen Systems sind bei verschiedenen Rassen unterschiedlich[153b].

Prof. Connolly hat sich eingehend damit befaßt. Das Durchschnittsgewicht der von ihm untersuchten 13 männlichen, von Deutschen stammenden Gehirne war 1307 Gramm, das der 13 männlichen Negergehirne 1201 Gramm; bei einer vorhergehenden Serie, die von Prof. Hrdlicka geleitet wurde, betrug das Durchschnittsgewicht von 36 männlichen, von Deutschen stammenden Gehirnen 1298 Gramm, das der 36 Negergehirne 1198 Gramm[154]. Dr. F. W. Vint fand bei seinen sorgfältigen Studien, daß das Gehirn eines europäischen Weißen (m.) um durchschnittlich 10% schwerer ist als das eines afrikanischen Negers[155].

Obwohl F. H. Hankins ein deutlicher Kritiker »rassistischer Theorien« war, stellte er doch fest, daß das Gehirn des Negers um 10% kleiner ist als das eines Weißen[156].

Die Hirngröße[157] ist ebenso wie die Kopfgröße[158] positiv mit der Intelligenz korreliert, so daß aus einer größeren Hirngröße auf eine durchschnittlich größere Intelligenz geschlossen werden kann.

Noch wichtiger als die Hirngröße ist aber der Aufbau des Gehirns. Schon F. H. Hawkins stellte einen verschiedenen Aufbau des Gehirns der Neger gegenüber demjenigen der Weißen fest und sah darin ein starkes mutmaßliches Anzeichen für Unterschiede in der durchschnittlichen geistigen Begabung. In den Gehirnen der Weißen wurde ein größeres Maß von Furchen festgestellt[159]. Die frontalen und Hinterhaupts-Regionen waren relativ größer in den weißen Gehirnen, wäh-

rend die seitlichen Regionen relativ größer bei den Negergehirnen waren[160].

Dr. Vint maß die Dicke verschiedener *Laminae* und stellte deutliche rassische Unterschiede fest. Die *Laminae* waren im Durchschnitt bei Negern um 15% dünner als bei Weißen[161]; bei der *Lamina supragranularis* betrug der Unterschied sogar 16%. Die supragranulare Schicht ist verknüpft mit Willen, Intellekt und Selbstkontrolle[162]. F. W. Vint kam deshalb – ausgehend von dem Durchschnittsgewicht und von Messungen des frontalen Cortex – zu der Schlußfolgerung, daß die Stufe der Gehirnentwicklung, die vom durchschnittlichen afrikanischen Eingeborenen erreicht wird, der eines europäischen Jungen im Alter von sieben bis acht Jahren entspricht[163].

Die Elektrophysiologie hat weiterhin ergeben, daß erhebliche Unterschiede im Stromfluß, den Spannungen und der Wellendichte zwischen den Gehirnen einzelner Rassen bestehen[164]. Der Afrikaner hat mehr ein »Hörgehirn« als ein visuelles, das Gehirn eines Afrikaners ist viel weniger entwickelt als das eines Europäers (besonders in den vorderen Lappen), und das EEG von Afrikanern entspricht mehr dem von europäischen Kindern als dem von europäischen Erwachsenen[165].

Dem entspricht, daß die Hirnstrombilder von neugeborenen afrikanischen Kindern eine größere Reife zeigen, als sie üblicherweise beim europäischen Neugeborenen zu finden ist[166]. Es gibt Hinweise dafür, daß die Hirnströme mit dem IQ in Zusammenhang stehen[167], und zumindest ein Merkmal der Hirnströme – die optisch evozierten Potentiale – hat eine Erblichkeit von ungefähr 0,8[168].

Für diese Befunde gibt es eine rationale Erklärung, die Jensen dargelegt hat: »Die verschiedenen rassischen Gruppen in diesem Lande stammen aus völlig verschiedenen geographischen Ursprungsländern und haben eine ganz unterschiedliche Geschichte durchlaufen. Sie waren daher grundverschiedenen selektiv wirkenden sozialen und wirtschaftlichen Zwängen ausgesetzt. Diese Tatsache macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß sich ihre genetische Ausstattung für einige erblich bedingte Verhaltensweisen unterscheidet, einschließlich der Intelligenz und des logisch abstrakten Denkens. Fast jedes erforschte anatomische, physiologische und biochemische System weist rassische Unterschiede auf. Warum sollte das Gehirn eine Ausnahme bilden?«[169] Wodurch die unterschiedliche Gehirnstruktur bewirkt

wurde, können wir erschließen, wenn wir berücksichtigen, daß – mit Ausnahme der speziell auf bestimmte Berufe gesiebten Juden – insbesondere bei Nordeuropiden und Mongoliden eine hohe Intelligenz vorgefunden wird. Beide Gruppen hatten in ihrer Stammesgeschichte besonders unter den Eiszeiten zu leiden, in denen die nicht Vorausdenkenden rettungslos zugrunde gingen. Diese sammelten keine Nahrungsvorräte, schützten sich nicht genügend gegen Kälte und erfroren und verhungerten so. Gegen Ende der letzten Eiszeit, also vor 10 000 Jahren, bewaldeten sich die Graslandschaften, auf denen die Jägergruppen dem Wild nachgestellt hatten. Um diese Schwierigkeiten zu meistern, erfanden einige Gruppen Ackerbau und Viehzucht, wodurch eine größere Bevölkerungsdichte und damit die Voraussetzung für Hochkulturen entstanden waren. Mit Ausnahme der Mayas entstanden alle Hochkulturen in gemäßigten Breiten mit deutlichen jahreszeitlichen Klimaschwankungen, die zur Auseinandersetzung mit ständig wechselnden Umweltbedingungen zwangen. Solche Verhältnisse mußten intelligenteren Individuen und Gruppen Überlebensvorteile schaffen. Selbst bei ganz geringen Fortpflanzungsvorteilen können in Jahrzehntausenden erhebliche Werte entstehen. Loehlin u. a. haben durchgerechnet, daß dann, wenn in einer Gruppe die Menschen mit einem IQ unter 60 Fortpflanzungsnachteile haben, in einer anderen aber die Menschen mit einem IQ unter 65, in 100 Generationen (oder 2500 Jahren) der durchschnittliche Unterschied zugunsten der stärker selektierenden Gruppe 4 IQ-Punkte ausmacht, in 1000 Generationen (25 000 Jahren) also 40 IQ-Punkte[170]. Der Übergang vom Homo erectus zum Homo sapiens erfolgte bei den Europiden (Funde von Steinheim und Swanscombe) vor rund 300 000 Jahren, bei den Mongoliden, die mit dem Sinanthropus eine eigene Entwicklungslinie haben, vor rund 150 000 Jahren, während bei den Negriden Sapiens-Knochen erst seit 10 000 Jahren auftauchen[171]. Die Stammformen der einzelnen europiden Rassen gibt es seit mindestens 20 000–40 000 Jahren. Angesichts der Größe und relativen Schnelle der populationsgenetischen Veränderungen, die ein auch nur geringer Selektionsdruck bewirkt, muß man sich eher wundern, daß die heutigen Rassen sich nicht noch viel stärker unterscheiden, als sie es tun.

Erzieherische und gesellschaftliche Bezüge des Streites

Intelligenz ist also weitgehend erblich bedingt. Daraus sind weitreichende Konsequenzen zu ziehen. Zunächst einmal ist der Reformitis, d. h. dem Ersinnen immer neuer Reformen, weil die letzten Reformen doch keine Begabungssteigerung erzielt haben, eine Absage zu erteilen. Genau diese Gefahr hat Martin Deutsch gesehen, und das liegt vielen Kritiken zugrunde: »Ich habe diese Kritik veröffentlicht, weil ich glaube, daß der Artikel von Jensen eine destruktive Wirkung, nämlich negative Implikationen für den Kampf gegen Rassismus und die Verbesserung des Bildungswesens gehabt hat.«[172] Skinner war ja der Meinung gewesen, er könne aus jedem x-beliebigen Slum-Kind einen Hochschulprofessor machen; wenn das mit den bisherigen Erziehungsmethoden nicht klappte, mußten neue ersonnen werden. Für die Experimente braucht man Pädagogen. Auch für kleinere Klassen braucht man mehr Lehrer. Deswegen traf Moynihan den Nagel auf den Kopf, als er die Verteilung von Flugblättern gegen die Erbthesen durch Studenten in Harvard damit kommentierte: »Sie verteidigen ein Klasseninteresse.« Er wollte damit zum Ausdruck bringen, die linken Studenten hätten in ihrer Eigenschaft als künftige Lehrer oder Sozialarbeiter, als Funktionäre im Apparat der Bildungs- oder Gesellschaftspolitik ein finanzielles Eigeninteresse an der Fortführung der »liberalen« Politik der überzogenen Bildungsausgaben, für die sie sich folglich einsetzten[173].

Dazu kommt natürlich, daß die Erbthese die Bedeutung der Lehrer zu verringern geeignet ist, so daß die Selbstachtung der Pädagogen angeknackst wurde. Jencks zog sich ihre Abneigung zu, als er – obwohl von einer geringeren Erblichkeit als Jensen ausgehend – gleichwohl nach den Befunden von »Randinstitutionen wie der Schule«[174] sprach, die zentrale Bedeutung der Schule für die Prägung des Menschen also verwarf, die im amerikanischen Bildungswesen vorherrschend war (und immer noch ist).

Das Abschotten gegen neue Erkenntnisse kommt aber noch aus einem dritten Grund: Man wirft Forschern wie Jensen entweder Fatalismus vor[175] – ihre Auffassung müßte jeglichen Fortschritt verhindern – oder (noch schlimmer) Rassismus, da diese Aussagen nur gemacht würden, um eine Verbesserung der Situation der Schwarzen zu verhindern, damit die eigene rassische Vorherrschaft nicht angegriffen würde.

Beides ist falsch. Selbst Zimmer gibt zu: »Rassist aber kann vernünftigerweise nur genannt werden, wer einen Menschen auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer Rasse zu diskriminieren bereit ist.«[176] Jensen hat dazu unzweideutig gesagt: »Rassismus enthält Haß oder Abneigung und zielt darauf ab, einzelnen Individuen aufgrund ihrer rassischen Herkunft gleiche Rechte und Chancen vorzuenthalten. Er sollte durch Gesetze und Maßnahmen bekämpft werden, die die bürgerliche und politische Gleichberechtigung sichern helfen und vor einer rassischen Diskriminierung in Erziehung und Beruf schützen.«[177]

Jensen ist diese Aussage auch zu glauben; seine zahlreichen Arbeiten vor der zu soviel Kritik herausfordernden Veröffentlichung 1969 in der HER weisen aus, daß ihm die Verbesserung der Bedingungen der Schulsituation der Neger am Herzen gelegen hat. Er hat seine Arbeit ja gerade gemacht, um für eine Verbesserung des Leistungsstandes der Neger zu sorgen. Dies kann nicht durch einen Unterricht geschehen, der an dem durchschnittlichen weißen Kind ausgerichtet ist und deshalb großen Wert auf kognitive Fähigkeiten – eigenes Ableiten und Finden, Problemlösung usw. – legt. Ein solcher Unterricht muß berücksichtigen, daß der durchschnittliche Neger hier weit unterlegen ist: Er kann von einem für das durchschnittliche weiße Kind entwickelten Unterricht nicht profitieren. Wenn man gleichwohl integrierten Schulunterricht beibehält, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder man läßt den Unterricht unverändert – dann werden die schwarzen Kinder sehr schnell aus einem Gefühl der Unterlegenheit heraus jede Freude an der Schule verlieren und mit Aggressivität gegen Schuleinrichtungen, Lehrer und weiße Mitschüler reagieren[178]. Wenn man die Anforderungen senkt, wird dies zu Langeweile und Überdruß beim gewöhnlichen weißen Kind führen, zum Nachlassen der Lernbereitschaft und daraus möglicherweise Schulversagen, und das zu einer Zeit, wo an sich die Lernbereitschaft am größten ist. Und selbst bei der Erziehung ist Integration nicht angebracht. Wenn man ein weißes Kind aus dem Zimmer schickt, dann sieht es das als Strafe an; Negerkinder können es als Belohnung und Privileg betrachten[179].

Der Unterricht muß sich nach den Fähigkeiten der Kinder richten. Es muß folglich berücksichtigt werden, daß das schwarze Kind zwar hinsichtlich der Intelligenz, nicht aber des Gedächtnisses schlechtere Leistungen als das weiße Kind erzielt. Die frühere »Paukmethode« wird bei schwarzen Kindern also mehr Erfolge haben als die heute

übliche Methode. Die vernünftige Forderung, der unterschiedlichen Begabungsrichtung der Kinder durch ein darauf abgestimmtes Erziehungswesen mit Mannigfaltigkeit der Bildungswege und Bildungsziele Rechnung zu tragen[179a], läßt die strukturelle Wiedereinführung der Rassentrennung vernünftig erscheinen[180].

Diese Befunde sind für uns in der Bundesrepublik wichtig, da hier ebenso wie in den USA die »Integration« der Ausländerkinder in deutsche Klassen als Ziel verfochten wird – mit dem »Erfolg«, daß 2/3 der Ausländerkinder den Hauptschulabschluß nicht schaffen und Zerstörung von Schuleigentum, jugendliche Ausländerbanden u. ä. eine ähnliche Entwicklung wie in den USA signalisieren.

Durch Integration ist eine differenzierte, auf die Bedürfnisse der jeweiligen Kinder angepaßte Erziehung nicht zu leisten. Wir haben bisher schon *zuwenig* Unterschiede im Erziehungssystem. Unser bisheriges Erziehungssystem wird schon nicht den Unterschieden gerecht, die zwischen den einzelnen rassischen Bestandteilen (nordisch, ostisch usw.) innerhalb des Volkes bestehen. So gibt es Anzeichen dafür, daß introvertierte Kinder eine unpersönliche Methode des Lernens bevorzugen, mithin besonders von Lernmaschinen profitieren; programmierte Unterweisung dieser Art stößt das extravertierte Kind ab, da es mehr person-orientiert ist und »lebendigen« Unterricht braucht[181]. Wenn der bislang geführte Unterricht schon als Kompromiß betrachtet werden muß, sprengt die Anwesenheit von Ausländerkindern die herkömmlichen Unterrichtsmöglichkeiten.

Wenn die Intelligenz weitgehend erbbedingt und die Stellung im Berufsleben weitgehend mit der Intelligenzhöhe gekoppelt ist, ist es natürlich Unsinn zu glauben, daß jede Gruppe der Bevölkerung das gleiche Begabungspotential habe. Diesem Glauben liegen Vorwürfe zugrunde, wo darauf verwiesen wird, daß ein geringerer Prozentsatz von Arbeiterkindern als von Kindern der Freiberufler die Universitäten besuchen. Ebensowenig wie dies auf welche Diskriminierung auch immer zurückzuführen ist, ist »die Gesellschaft« dafür verantwortlich, daß weniger Gastarbeiterkinder die Oberschule als der deutsche Durchschnitt besuchen oder daß die Neger auf amerikanischen Universitäten als Studenten oder Professoren unterrepräsentiert waren. Falsche Vorstellungen hierzu haben in einigen Staaten bereits zu Quotensystemen geführt; so müssen in Mitteldeutschland 50% der Studenten aus Arbeiterfamilien kommen (weswegen begabtere Kinder von Fami-

lien aus dem Mittelstand teilweise nicht studieren können), und in den USA sind für Neger Quotensysteme eingeführt worden, so daß bei allen Berufen und Ausbildungsplätzen die Neger entsprechend ihrer Bevölkerungszahl zugelassen sein müssen. Als man feststellte, daß in den staatlichen kalifornischen Hilfsschulen 27,5% der Kinder Schwarze sind, obwohl ihr Anteil an der Gesamtbevölerung nur 9,5% ist, wurden auch insoweit Quoten festgesetzt, so daß schwarze Kinder in ein Schulsystem kamen, das sie geistig nicht verkraften konnten. Ferner wurden in anderen Bezirken IQ-Tests für illegal erklärt[182], so daß keinerlei Auslese mehr stattfindet. Wie eine hochtechnisierte Gesellschaft auf Dauer so aufrechterhalten werden soll, wissen die Verfechter dieser »Reformen« vermutlich selbst nicht.

Unter der Hand wird von manchen Wissenschaftlern zugegeben, daß sie hinsichtlich der Erbbedingtheit der Intelligenz und des Bestehens von Rassenunterschieden durchaus der hier vertretenen Meinung seien; der Wissenschaftler habe aber insoweit eine große Verantwortung, er dürfe Rassisten oder Kapitalisten keine Munition für ihre Thesen liefern, und deshalb sei es besser, zu diesen Dingen zu schweigen. Zimmer hat darauf hingewiesen, daß die Verantwortung der Umweltapostel dieselbe ist: »Die Environmentalisten tragen die gleiche Verantwortung; auch ihre Annahmen können die Gesellschaft zu falschen Konsequenzen verleiten, zu Hoffnungen, aus denen man nur mit einem Katzenjammer erwacht.«[183] Und Eysenck ergänzt: »Rassenhaß ist tödlich; man kann ihn in einem genauso starken Maße entfachen durch Hoffnungen, die dann enttäuscht werden, wie durch offene Unterdrückung.«[184] Dies ist keine akademische Frage; wir haben gesehen, daß gerade die Negerkinder, die späteren College-Besuch anstrebten, besonders starke Sympathien für Rassenhaß predigende Organisationen wie die »Black Panther« hegen. Durchaus verständlich bei der herrschenden Umwelttheorie: Wenn die Begabung durch die Umwelt bestimmt wird, die Begabung wiederum für den Ausbildungserfolg wichtig ist und die höhere Ausbildung zu einem besser bezahlten Beruf mit höherem Einkommen führt, muß es an der Umwelt liegen, wenn die Begabung der Schwarzen niedriger als die der Weißen ist, ihr Schulerfolg und Einkommen geringer. Und da in den USA die Weißen herrschen, sie also im wesentlichen die Umwelt gestalten, sind sie also auch für die schlechte soziale Lage der Neger verantwortlich, was Haß provozieren muß.

Genauso ist es mit den hier in der Bundesrepublik geborenen Ausländerkindern. Ihre Eltern kennen die ärmlichen Verhältnisse in der Heimat und sind oftmals dankbar für das, was sie hier verdienen und erreichen können. Ihre Kinder kennen die Verhältnisse nicht, können oft nur ungelernte Arbeiten übernehmen, verdienen nicht soviel wie die durchschnittlichen Deutschen und machen für ihre schlechtere soziale Lage Unterdrückung und Ausbeutung durch die Deutschen verantwortlich.

Es wird so ein revolutionäres Proletariat erzeugt – von den meisten Gleichheitsaposteln unbewußt, von manchen hingegen bewußt. Der Marxist Herbert Marcuse beispielsweise hat festgestellt, daß der deutsche Arbeiter nicht für eine Revolution zur Veränderung der Gesellschaftsstruktur zu gewinnen sei; er setzt deshalb auf die »Dritte Welt« und »Randgruppen unserer Gesellschaft« wie Kriminelle, Ausländer u. ä., die die Revolution hier durchführen sollen.

Ich komme damit auf die gesellschaftlichen Auswirkungen des IQ-Streites. Ostblock-Pädagogen – und viele Gesinnungsgenossen hier – meinen, daß die Erbtheorien in der bürgerlichen Gesellschaft den Interessen der herrschenden Klasse dienten und das Ziel verfolgten, Bestehendes aufrechtzuerhalten[185]. v. Hentig meint sogar noch schärfer, daß durch unterschiedliche Erziehung eine Zwei-Klassen-Meritokratie entstehen würde[186]. Er spielt damit auf Herrnstein an, ohne ihn allerdings begriffen zu haben. Herrnsteins These ist folgende: Die zunehmend verbesserten Bildungschancen führen dazu, daß aus den Unterschichten die Begabteren ausgelesen werden und aufsteigen. Die Verarmung der Unterschichten an Begabungen muß die Unterschiede zwischen den Sozialschichten verschärfen, so daß die Zugehörigkeit zur sozialen Schicht praktisch erblich würde.

Herrnstein hatte bei seiner ersten Stellungnahme, die im »Atlantic Monthly« veröffentlicht wurde, nicht hinreichend die Regression zum Mittel berücksichtigt, wie Eysenck zu Recht kritisiert[187]. Deswegen wird und muß es Mobilität zwischen den Schichten geben; wenn sie verhindert würde, wäre ein erfolgreicher Umsturz durch die unten festgehaltenen Begabten die Folge, dem die begabungsgeminderte Oberschicht nichts entgegensetzen könnte. Deswegen auch haben Adelsgesellschaften nicht auf Dauer bestehen können. Nur eine Gesellschaft, in der jeder den für ihn geeigneten Platz einnehmen kann, kann im Wettstreit der Systeme sich behaupten. Zu einer solchen

Leistungsgemeinschaft kommt man dann, wenn Chancengleichheit gegeben ist. Das bedeutet die Möglichkeit, daß gleich Intelligente und Tatkräftige den gleichen sozioökonomischen Status erreichen können[188]. Chancengleichheit bedeutet also nicht, daß jeder den gleichen Status erreichen kann – das hat auch Jencks erkannt[189].

Wenn durch Chancengleichheit keine Statusgleichheit zu erzielen ist, stellt sich die Frage, was man will: Eine nach Leistungsfähigkeit oder Gleichheit ausgerichtete Gesellschaft. Im letzteren Fall muß man – so Jencks folgerichtig – die Einkommen gleichmachen. Denn ansonsten behält der »Herrnstein-Syllogismus« Geltung, der da wie folgt lautet: »Wenn (1) die hinsichtlich der Geistesfähigkeiten bestehenden Unterschiede vererbt werden und (2) der Erfolg diese Fähigkeiten voraussetzt, (3) Einkommen und Prestige aber vom Erfolg abhängen, beruht (4) die soziale Stellung (die Einkommen und Prestige widerspiegelt) bis zu einem gewissen Grad auf erbbedingten Unterschieden zwischen den Menschen.«[190]

Sofern man nicht die Intelligenteren ausrotten will, kann man Statusgleichheit nur dadurch erreichen, daß das Einkommen gleichgemacht wird; denn im Regelfall ist ein hoher Status mit einem hohen Einkommen verknüpft. Einkommensgleichheit müßte aber einmal zu einer Benachteiligung der Begabteren führen, weil sie Sonderinteressen haben: Wer an Sport interessiert ist, kann die ihn interessierenden Dinge aus einer Tageszeitung mit Massenauflage für wenige Pfennige erfahren; wer ein Sachbuch lesen will, muß erheblich mehr Geld ausgeben, da die Auflage viel kleiner ist[191]. Zudem würde, da die Berufe mit höherem Einkommen oftmals eine erheblich längere, entbehrungsreiche Ausbildung verlangen, sich der an sich begabungsmäßig zu diesen Berufen eignende Teil des Volkes meist nicht mehr diesen Anforderungen unterziehen, sondern einen Beruf wählen, der rasch das Allgemeineinkommen garantiert. Berufe, die für den einzelnen Hilfesuchenden erhebliche Bedeutung haben (Ärzte, Anwälte usw.), würden von Personen aufgefüllt werden, die nicht die Befähigung zur sachgerechten Ausübung mitbringen würden. Die Regierung müßte dann durch Drohungen versuchen, die Intelligenteren zu bestimmter Berufswahl zu bringen; diese könnten aber infolge ihrer Intelligenz auch Tarnung ihrer Begabung erfinden[192]. Mit anderen Worten: eine Utopie. In Israel gibt es eine weitgehende Angleichung der Einkommen, was dazu geführt hat, daß trotz religiöser Gebote

mehr Juden aus Israel in die USA auswandern, als von dort eingewandert sind.

Und selbst wenn eine solche Gesellschaft irgendwo gebildet würde: Sie hätte keine Chance, gegen eine andere, die nach dem Leistungsprinzip aufgebaut wäre, zu bestehen. Unser Überleben ist nur dann gesichert, wenn jeder den seiner Begabung entsprechenden Platz einnimmt. Nur so können wir überleben: durch Konstruktion von Waffen zur Verteidigung, durch Leistungsfähigkeit der Wirtschaft zwecks Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt, zur Lösung der Gefahren aus der Umweltverschmutzung.

Und deswegen ist es auch erforderlich, ein Sinken des durchschnittlichen IQ zu vermeiden.

Jensen hat auf mögliche dysgenische Folgen hingewiesen. Wenn Schwachbegabte mehr Kinder als der Durchschnitt haben, muß der nationale IQ sinken. Es gibt in den USA eine negative Korrelation von 0,3 zwischen Intelligenz und Familiengröße, d. h. Kinder mit vielen Geschwistern haben im Durchschnitt geringere IQs als Kinder in kleineren Familien[193]. Dies ist in Europa nicht viel anders, und der Nobelpreisträger Jacques Monod sagt, nachdem er darauf hingewiesen hat, daß eine negative Korrelation zwischen den IQs der Eltern und ihrer Kinderzahl bestehe, ferner sich die Elternteile hinsichtlich der Intelligenz untereinander ähnelten: »In dieser Situation liegt die Gefahr, daß das beste Erbgut sich nach und nach bei einer Elite sammelt, deren Umfang immer mehr schrumpfen wird.« Hinzu komme die Nicht-Auslese, d. h. die – früher seltenere – Möglichkeit für Schwachsinnige, das Fortpflanzungsalter zu erreichen, was Monod für eine sehr ernste Gefahr in zehn oder fünfzehn Generationen ansieht[194].

Aus den Befunden zog Nobelpreisträger Shockley folgenden Schluß: Da die Menschheit immer dümmer werde und immer weniger fähig sei, mit der von ihr geschaffenen hochkomplizierten Zivilisation fertigzuwerden, müsse man die weniger Intelligenten dazu bringen, sich schwächer zu vermehren. Pro IQ-Punkt unter dem Durchschnitt sollte jedem, der auf Kinder verzichtet, eine Prämie von 1000 Dollar gezahlt werden; einem Schwachsinnigen mit einem IQ von 70 würde der Staat demnach 30 000 Dollar bezahlen, was billiger sei als die 250 000 Dollar Fürsorgeunterstützung, die der Staat aufwenden müßte, um die 20 Kinder zu versorgen, die jener ja produzieren könne[195]. Aber ist die Situation so dramatisch? Da vermutlich schon seit mindestens 50

Jahren die Auslese nicht mehr stattfindet, müßte man an sich erwarten, daß der IQ in den westlichen Staaten absinkt. Herrnstein bringt eine Tabelle, wonach diese Abnahme in den USA erfolgt zu sein scheint: Akademiker hatten im Ersten Weltkrieg einen IQ von 123, im Zweiten Weltkrieg einen von 120; bei Leitenden Angestellten war das Verhältnis 119:113, bei Angestellten, Handwerkern und Einzelhändlern war die Punktzahl mit 108 gleichgeblieben, bei Großbauern und Farmern war der IQ von 97 auf 94 gesunken. Der einzige Anstieg war bei Bürohilfskräften und Kleingewerbetreibenden zu verzeichnen, die statt 101 nunmehr 104 Punkte zu verzeichnen hatten. Bei angelernten Arbeitern (98:96), Hilfsarbeitern und Tagelöhnern (96:95) war aber wieder eine Abnahme festzustellen[196]. Jensen hingegen zitiert andere Untersuchungen aus dem Anfang der fünfziger Jahre, aus denen sich keine Abnahme des IQ ergab[197].

Spätere Untersuchungen lösten das Rätsel: Die früheren Untersuchungen basierten auf IQ-Vergleichen von Kindern mit unterschiedlichen Geschwisterzahlen. Die späteren Untersuchungen zeigten, daß Personen mit sehr niedrigem Niveau, sofern sie heirateten, in der Tat eine höhere Kinderzahl hatten. Aber verhältnismäßig wenige dieses Personenkreises heirateten oder hatten uneheliche Kinder, so daß ihr Gesamtanteil an der Bevölkerung nicht stieg[198].

Jensen warnt aber vor Selbstgefälligkeit im Hinblick auf diese Untersuchungen. Sie zielten nämlich auf die alteingesessene weiße Bevölkerungsmehrheit, überwiegend protestantisch. Jensen wies zu Recht darauf hin, daß für andere Bevölkerungsgruppen die Beziehung zwischen Fruchtbarkeitsrate und IQ nicht zutreffen könne[199].

Und so ist es in der Tat: Schwach begabte Gruppen wie die Puertoricaner und Neger haben eine doppelt so hohe Geburtenrate wie die Weißen, und hierbei haben gerade die am geringsten Begabten dieser Bevölkerungsgruppen die höchste Kinderzahl[200]. Während bei den amerikanischen Weißen bereits keinerlei Bevölkerungsvermehrung eintritt und viele sich haben sterilisieren lassen, denken die Neger nicht an Sterilisierung und vergrößern ihren Anteil. Wenn die Verhältnisse sich nicht dramatisch ändern, werden die USA in drei Generationen mehrheitlich von Negern bevölkert sein (bisheriger Anteil: rund 11%).

Hinzu kommt, daß bei den schwach begabten Gruppen nicht nur die Kinderzahl größer ist, sondern auch das Heirats- oder Fortpflanzungsalter niedriger. Die durchschnittliche Fruchtbarkeitsspanne, definiert

als die Anzahl von Jahren, die die Elterngeneration braucht, um ihre eigene Zahl zu ersetzen, ist bei der schwarzen Bevölkerung deutlich geringer als bei der weißen[201].

Jensen ist wegen dieser Hinweise Rassismus und Völkermordabsicht vorgeworfen worden; letzteres ist schon insofern abwegig, als die schwarze Bevölkerung in den USA im Gegensatz zu Afrika nur deshalb so viele der geborenen Kinder am Leben erhalten kann, weil der weiße Steuerzahler durch Sozialfürsorgemittel das Überleben sichert. Aber Jensen verweist darauf, daß die unterschiedliche Geburtenhäufigkeit innerhalb der schwarzen Gruppe den IQ der Schwarzen senken muß und daß künftige Generationen der jetzigen eine Nichtbeachtung der unterschiedlichen Fortpflanzung als größte Ungerechtigkeit, die die amerikanische Gesellschaft den Schwarzen angetan habe, vorwerfen könnten[202].

Wegen dieser genetischen Verschlechterung sollten auch auf anderen Gebieten Standpunkte überprüft werden. Es ist bekannt, wie viele bedeutende Männer aus protestantischen Pfarrhäusern gekommen sind. Andererseits ist in katholischen Bevölkerungen ein begabter Junge aus armen Familien oftmals Geistlicher geworden mit der Folge, daß er wegen des Zölibats entweder keine Kinder hatte oder doch nur solche mit nicht gleichgestellter Partnerin. Das festgestellte IQ-Defizit bei katholischen gegenüber protestantischen Bevölkerungen könnte auf dieses jahrhundertelange »Abschöpfen der Sahne von der Milch« zurückzuführen sein. Das Zölibat ist antiselektiv.

Eine große Bedeutung hat auch die Gattenwahl. Jensen hat bei Auswertung verschiedener Untersuchungen festgestellt, daß die Intelligenztestwerte von Eheleuten eine Korrelation von im Durchschnitt 0,6 erreichen. Dies ist auf die sozioökonomische Schichtung und die Filtermechanismen des Bildungswesens zurückzuführen; in vorindustriellen Gesellschaften wird die Übereinstimmung in der Intelligenz nicht so groß gewesen sein, weil die Intelligenz in weitgehend gleichgestellten bäuerlichen Bevölkerungen nicht so leicht zu erkennen war wie heute.

Wenn wir eine völlig gleiche Gesellschaft bekämen, würde dies die IQ-Übereinstimmung zwischen Ehegatten vermutlich wieder verringern. Wenn die Intelligenz für die Partnerwahl keine Rolle mehr spielte, würde dies die Zahl der Hochbegabten um 43,5% senken: Während heute auf eine Million Personen 22 750 Menschen mit einem

IQ über 130 kommen, wären es ohne entsprechende Partnerwahl nur 9900. Die entsprechende Zahl von Personen mit einem IQ über 145 würde von derzeit 1350 auf 241 absinken. Personen mit einem IQ über 160 gibt es gegenwärtig ungefähr 20mal soviel, wie wir ohne Gattenwahl in bezug auf Intelligenz finden würden[203]. Da gerade für Erfindungen auf allen Gebieten eine besonders hohe Intelligenz erforderlich ist, hat eine gezielte Gattenwahl erhebliche Bedeutung für die Zukunft.

Kein geringerer als Werner Heisenberg hat die Ablösung des physikalischen Zeitalters durch ein Zeitalter der Biologie vorausgesagt. Angesichts der erheblichen Bedeutung, die – wie hier beispielhaft bei der Intelligenz gezeigt – biologische Fragen haben, muß in der Tat diesem Gebiet in der Öffentlichkeit von Politikern, Pädagogen und Meinungsmachern eine viel größere Beachtung geschenkt werden. Wir wollen hoffen, daß das neue Denken nicht zu lange durch das verkrustete alte am Durchbruch gehindert wird.

Kunst

Prof. Richard W. Eichler

Die bildende Kunst von heute im Fadenkreuz der Kulturrevolutionäre

Erinnerung ist die Mutter der Künste. Unsere Gedanken über die Kunst sind Auslegungen der griechischen Gedanken. Denn Griechenland ist der Modellfall für Europa. Heute geht Europa in der Welt auf. Was daraus folgt, können wir nicht wissen. Ich ließ mir genügen an dem, was ich begriffen habe. Nehmt damit fürlieb.

Gerhard Marcks (Bildhauer)

Es möge als ein Zeichen der Bescheidenheit verstanden werden, daß ich mit vollem Bewußtsein nicht von der ›Kunst an sich‹ zu sprechen beabsichtige, sondern ihre Erscheinung zu umschreiten, vom Rande her zu betrachten und zu deuten versuchen will. Vielleicht wird so auch etwas vom Wesen der Kunst deutlicher erkannt werden.

Ohne Zweifel haben viele Generationen menschlicher oder doch menschenähnlicher Wesen ohne Kunst existiert, leben heute noch große Bevölkerungsanteile ohne bewußten Bezug zum Künstlerischen und werden es – allem Kulturoptimismus zum Trotz – auch in Zukunft bleiben. Kunst ins Volk zu tragen, ist ein lobenswertes Streben; Kunst für alle zu bieten, ist eine Illusion.

Nach unserer Überzeugung ist das Schaffen des ersten, noch so urtümlichen Kunstwerkes, in Hinblick auf seine ›Zweckfreiheit‹, das vornehmste Merkmal der Menschwerdung. Die Naturwissenschaft hat die Entwicklung des Menschen vorzugsweise an äußeren Merkmalen gemessen wie dem aufrechten Gang, dem Gebrauch von Werkzeugen, der Nutzung des Feuers, der Seßhaftigkeit, der Form seiner Wohnstätten. Uns erscheinen indessen andere Kennzeichen der Menschwerdung wesentlicher: die Herausbildung der Sprache, die Überlieferung, das heißt die Fähigkeit, auf den Erfahrungen vorausgegangener Generationen aufbauen zu können. Beide Errungenschaften stehen in engem Zusammenhang. Sprache und Schrift vermitteln das Überkommene, das jedoch nicht ungeprüft zu eigen genommen, sondern in lebendiger

Auseinandersetzung gestaltet wird. Goethe hat es in die Formel gefaßt: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen! Der Mensch allein ist ein geschichtsbewußtes und darum auch zum abwägenden Bedenken fähiges Wesen.

Die neue große Freiheit gewann der Mensch durch das Zurückdrängen der Triebe, die das Tier fast ausschließlich leiten. Der Mensch ist nicht mehr schicksalsmäßig gezwungen, sich der vorgefundenen Umwelt in allem anzupassen, er vermag sie teilweise selbst zu gestalten. Andererseits tut er gut daran – und die Mahnung ist heute notwendiger denn je –, nicht gegen die Gesetze des Lebens zu handeln.

Jener augenfälligen Herrschaft über weite Bereiche der Welt durch Naturwissenschaft und Technik geht die Bewußtwerdung des Menschen voraus. Er setzt sich in Bezug zur Umwelt, ist reflektierender Betrachtung fähig. Da er das Rätsel um seine Herkunft und Bestimmung nicht zu lösen vermag, muß er sich über ein Nichtmenschliches, das er Gott oder das Göttliche nennt, zu begreifen versuchen.

Mythos und Kunst, Religion und Sittengesetz sind die Pfeiler seines Menschentums.

Von Anbeginn war bildnerisches Schaffen ein von profanen Lebensbedürfnissen nicht unmittelbar bestimmtes Tun. Neben der Sprache ist es ein zweites Ausdrucksmittel. Der Verzicht auf die künstlerische Aussage wäre zugleich die Preisgabe eines wesentlichen Merkmals des Menschseins.

Vom Zeugniswert der Kunstwerke

Wo schriftliche und im engeren Sinne literarische Überlieferungen fehlen – man denke an die Etrusker und Inka –, sind bildnerische Hinterlassenschaften die einzigen Urkunden, die von rätselhaften Völkern und vergangenen Kulturen künden. Kunstwerke vermögen überraschend viel vom Wesen und Geist versunkener Reiche auszusagen. Man versuche sich einmal vorzustellen, welche Ansicht künftige Geschlechter von *unserem* Leben gewinnen würden, wenn von unserer Umwelt nichts anderes erhalten bliebe als das eine oder andere Museum sogenannter moderner Kunst. Unsere Nachfahren hätten Mühe, Widersprüche etwa folgender Art aufzulösen: Die Mitteleuropäer des zwanzigsten Jahrhunderts waren einerseits imstande, syntheti-

sche Farben von großer Leuchtkraft und Vielfalt herzustellen und mittels Stahl und Beton die Schranken der Statik zu überwinden, andererseits machten sie von ihrem Können sonderbaren Gebrauch. Sie huldigten einer geometrischen Manie, fertigten unter Schlagworten wie Dada und Pop-Art Karikaturen ihrer Zivilisation an. Die Diagnose würde mit Sicherheit lauten: im Technologischen perfekt, im Geistig-Seelischen verwirrt und vergiftet.

Damit wir das ganze Ausmaß unseres Niedergangs (Malerei und Plastik stehen ja hier und heute nur als Indikatoren stellvertretend für die Gesamtkultur) erfassen, ist ein Besinnen auf das große Erbe unserer Kulturgeschichte erforderlich, das geringzuschätzen und zu verschleudern heutzutage mit Fortschrittlichkeit geradezu gleichgesetzt wird.

Deutsche Kunst mit europäischer Wurzel

Als die ideologische Indoktrination und geistige Verengung in Deutschland noch nicht die gegenwärtigen Ausmaße erreicht hatte, schrieb der sozialistische Schriftsteller Friedrich Wendel um 1925:

»Jeder, der des künstlerischen Eindrucks fähig ist, erliegt der unverändert zwingenden Gewalt antiker Kunst. Der Mensch unserer Zeit, aufgestöbert im Innern durch die grellen Töne zerrissener und suchender Tage, erfüllt von einem tiefen Sehnen nach der Atmosphäre einer ihn und alle tragenden Kultur, empfängt von der klassischen Kunst der Griechen Beruhigung. Und gerade der proletarische Mensch von heute, er, der in besonderem Maß Objekt der Zerrissenheit der Zeit und Träger der Prometheidensehnsucht ist, läßt sein Auge schweifen über die Statuen der Alten, suchend und fragend, was sie wohl künden können unserer Zeit.«[1]

Hier, im antiken Hellas, im germanischen Tierornament und in der Bildnerei der Kelten der Latènezeit liegen die Quellen der europäischen Kunst. Wir wollen am Beispiel der deutschen Malerei und Plastik die Entwicklung sehr skizzenhaft ins Gedächtnis rufen, zugleich in den schönen Werken eine Entschädigung für die unvermeidlichen Anklagen im Text bieten.

Wie in allen Kulturen geht auch hier der Weg vom Magischen zum Kultischen, zum Dienst am Göttlichen, in welches Gewand es auch

gekleidet sein mochte. Aus der Dramatik der Völkerwanderung erwächst das Majestätische der Karolingerzeit. Bamberg, Regensburg und Magdeburg blühen. Unter den Ottonen arbeitet Bischof Bernward von Hildesheim selber als begabter Silberschmied. Heinrich der Löwe läßt sein Wappentier für Braunschweig gießen, es wird zum sinnbildhaften Zeugnis der Stauferzeit.

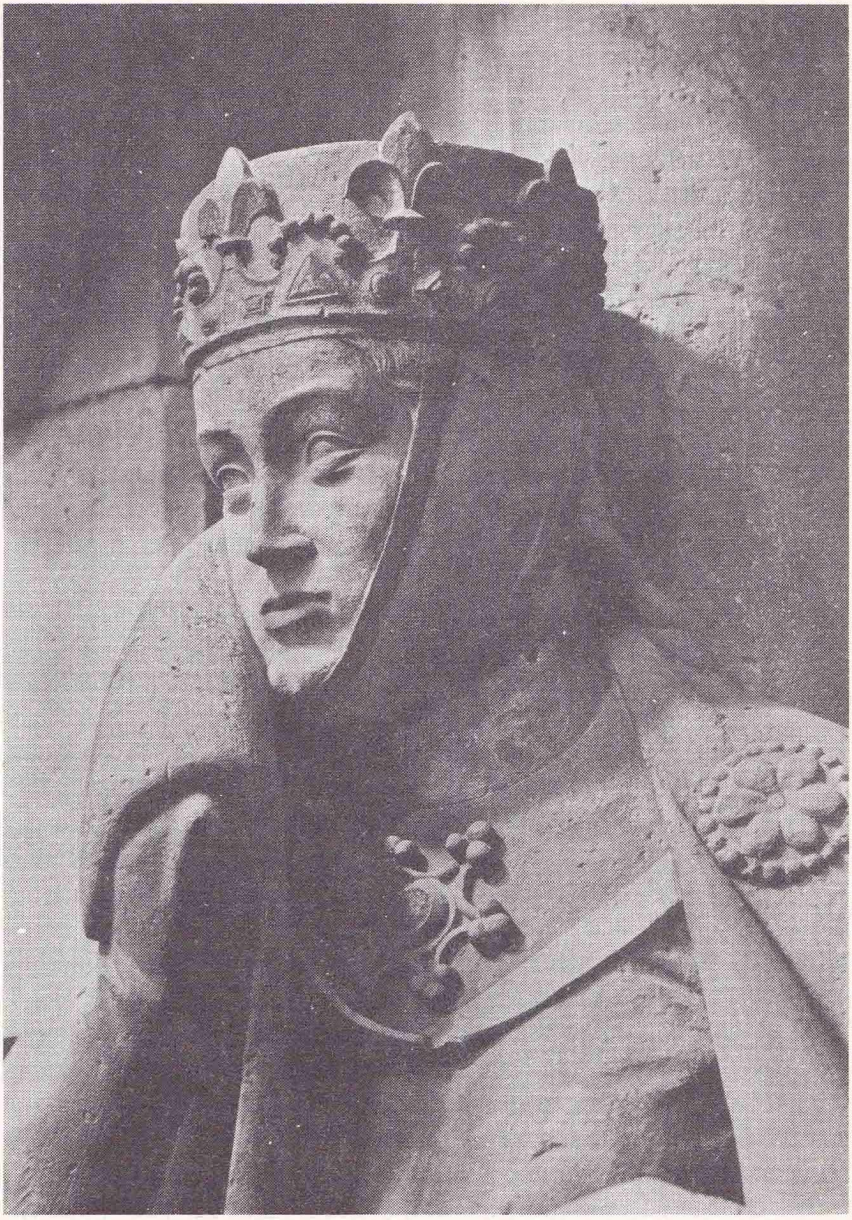
In der Gotik bricht zum erstenmal das abendländische Selbstgefühl mit einem großen, eigenständigen Stil durch. Der Italiener Vasari wird später das für den mittelmeerländischen Menschen Fremde darin erkennen und von der »barbarischen deutschen Kunst« sprechen. Für ihn ist die Form wichtiger als der Ausdruck.

Die neue Malerei nimmt in Prag ihren Anfang, am Hofe Karls des Vierten. Goldgrund und Ideallandschaften verleihen den Bildern Feierlichkeit. Bald jedoch gewinnen die Szenerien Leben und Tiefe. Plastik, Wandbild, Glasfenster, Tafelbild (vom Altarbild herkommend), Perspektive – diese Stichworte mögen den Gewinn an Erfahrung und Stoffbeherrschung anzeigen.

Einen neuen Raum öffnet Albrecht Dürer der europäischen Malerei. Auf das Fundament des handwerklich Gekonnten setzt er das eigenständig Große: den neuerschlossenen Tiefenbereich des Geistig-Seelischen im Bildnis, die Früchte seines Denkens in den aussagestarken Holzschnitten und Kupferstichen.

Der zweite Fixstern unter den zahlreichen Gestirnen der beginnenden Neuzeit ist Rembrandt. Er ist wie Dürer unumstößlicher Gegenbeweis für alle Theorien und Sophismen, die eine Steigerung bildnerischer Aussage jenseits von verbindlicher und verständlicher Formensprache und außerhalb handwerklichen Könnens verheißen – mit einem Wort: außerhalb der künstlerischen Gesetze. Geistigkeit, Menschlichkeit, Verinnerlichung, Leidenschaft sind nur ansprechbar mit dem stets gültigen Formenschatz eines auf den Menschen bezogenen Vokabulars.

Der Dreißigjährige Krieg hatte die deutsche Kunst nahezu vollständig gelähmt. Als erste traten die Baumeister wieder auf den Plan. Von Italien inspiriert, erhoben Fischer von Erlach in Wien, Christoph Dientzenhofer in Prag, Daniel Pöppelmann in Dresden, Balthasar Neumann aus Eger und Dominikus Zimmermann im Süden das deutsche Barock zur letztmöglichen Höhe. Der Raum verliert alle Schwere, Wände, Pfeiler und Decken schwingen und dehnen sich in lebhaftester



Kopf der Uta, Naumburger Dom, um 1250

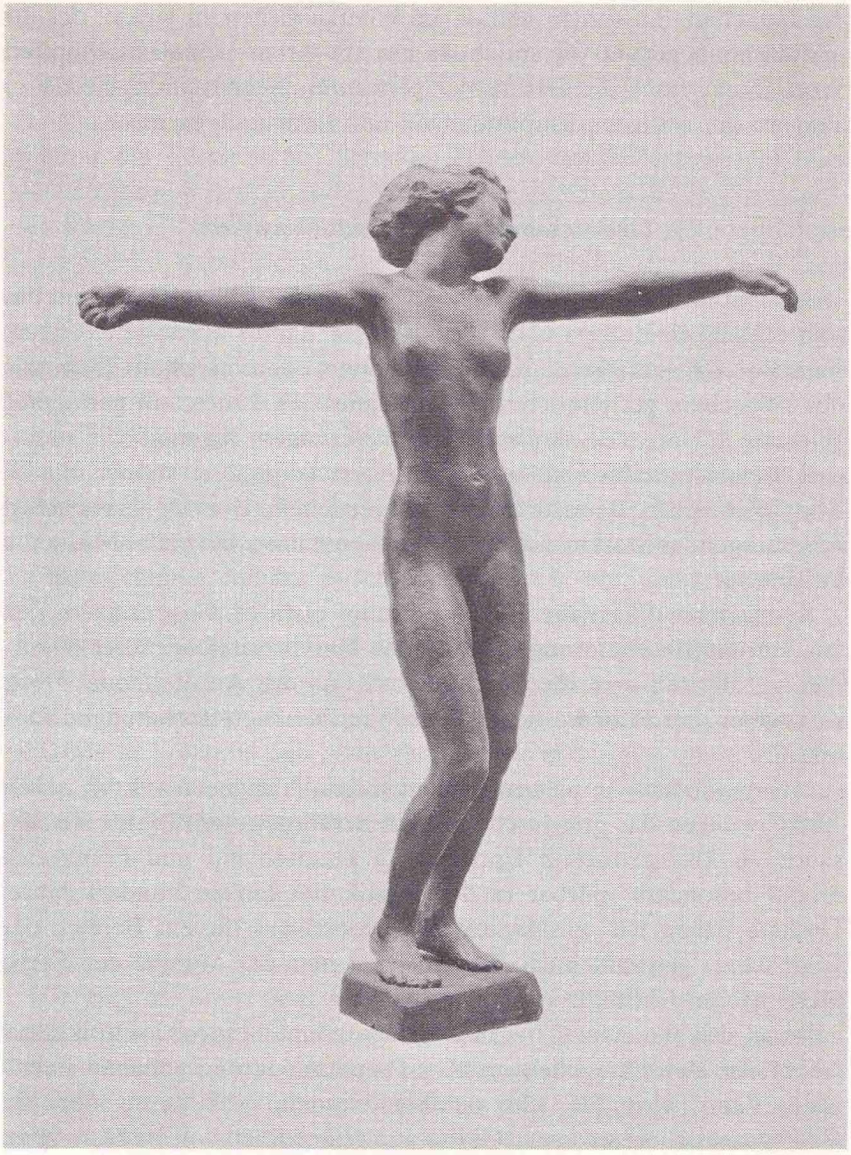
Bewegung, der Raum erweitert sich in allen Dimensionen zur Unendlichkeit. Plastik und Malerei werden in dieses grandiose Spiel einbezogen.

Auch das vielgeschmähte neunzehnte Jahrhundert hat in Deutschland Bedeutsames hervorgebracht. Caspar David Friedrich malt seine romantischen Landschaften als Gleichnisse des Ewigen, Moritz von Schwind und Ludwig Richter sprechen an, wofür es nur im Deutschen ein Wort gibt: das Gemüt. Das Tor zur neuen Malerei indes öffnet Adolph von Menzel: als Realist und mit Bildern wie dem ›Balkonzimmer‹ als ein Meister der Freilichtmalerei, die man später impressionistisch nennen wird; diese dem Atmosphärischen, dem Licht und dem Augeneindruck huldigende Malweise werden die Franzosen bis zur letzten Konsequenz führen. Bei den deutschen Malern, aber auch bei van Gogh, Munch und Cézanne, stellt sich bald ein Gefühl des Ungenügens ein am rein optischen Reiz. Sie streben nach einer Verfestigung der Formen oder geben wieder der Leidenschaftlichkeit des Ausdrucks Raum.

Die Unterteilung der künstlerischen Strömungen nach Ismen ist ein fragwürdiges Unterfangen. Das erweist sich besonders deutlich am Begriff des Expressionismus. Sehr widersprüchliche Erscheinungen wurden hier unzulässig eingereiht. Neben einer bejahenswerten Richtung neuer Leidenschaftlichkeit und Ausdruckskraft, die sich als eine Art neugotischer Stilbesonderheit bezeichnenderweise auf die germananischen Siedlungsgebiete beschränkte, gab es auch Elemente der Flucht in exotische Gefilde und Stimmungen, ja anfangs wurden auch abstrakte und konstruktivistische Tendenzen als expressionistisch bezeichnet.

Im zwanzigsten Jahrhundert liegt der Schwerpunkt der deutschen Kunst auf dem Gebiet der Plastik. Lehmbruck, Barlach, Kolbe, Behn, Scheibe und mancher andere beweisen mit ihrem Schaffen, daß auch das Bildwerk unserer Epoche zu zeitgemäßen Formen finden kann, wenn es seiner Eigengesetzlichkeit folgt. ›Aktualität‹ vermag niemand mit Vorsatz zu erreichen, sondern allein durch bejahende und tätige Zuwendung zum Leben und dem menschlichen Dasein.

Die deutsche Kunst entbehrt oft des Ebenmaßes der Form, manchmal des Esprits und so gut wie immer der Leichtfüßigkeit. Fast immer aber trachtet sie hinter die äußere Erscheinung der Dinge zu dringen, in den wertvollen ihrer Werke schenkt sie uns mehr als nur Abbilder



Georg Kolbe, Tänzerin, Bronze, 1912

des Irdischen. Sie spricht von einem Überzeitlichen zu jedem, der ihr einfühlsam begegnet. Sie spricht zu uns mit ihrem niemals erschöpften Wortschatz, durch die Gestalt der vertrauten Gegenstände, die sie zu Trägern der reichsten Empfindungen und Bedeutungen macht.

Gemeinsames der europäischen Kunst

Auf der Grundlage des antiken Erbes hat das Abendland – und das sind schließlich Europa und die von seiner Kultur beeinflußten überseeischen Gebiete – seine Künste vielfältig weiterentwickelt: Elemente des keltischen, germanischen und romanischen Erbes, mit geringerer Wirkung später auch slawische Überlieferungen, mannigfache nationale Besonderheiten, haben Erstarrungen verhindert, immer wieder neue Blüten aus dem alten Stamm getrieben. Das Dynamische ist herausragendes Merkmal der europäischen Kunst, wie in der Musik die Polyphonie.

Kennzeichnend für die Hochkulturen – etwa im Gegensatz zu den eng auf der Überlieferung beharrenden Hervorbringungen der Naturvölker-Kulturen – ist die Fruchtbarkeit und das Ausgreifende. Ohne sich selber untreu zu werden, ist der Weg zu neuen Entfaltungen stets offen.

Immer wieder – in nahezu gesetzmäßigen Abständen – ist in neuen Aufschwüngen das griechische Erbgut hervorgetreten: in der Renaissance, in klassizistischen Epochen, in Deutschland und Frankreich erneut besonders spürbar in der Plastik der letzten hundert Jahre. Deshalb haben wir mit Absicht Bildproben aus diesem Bereich der Bildhauerei gewählt, auch deshalb, weil hier der Mangel der Farbe nicht ins Gewicht fällt.

Wenn sich erst einmal, mit dem wachsenden Überdruß im Volke, der Nebel der Beweihräucherung alles Pseudomodernen gelichtet haben wird, dann wird für alle sichtbar werden, was heute nur die Geschmacksicheren wissen: Gültig und überzeitlich von Bedeutung ist nur das Eigenständige und Wesensgemäße; alles andere sind kurzlebige Moden, spielerische Manierismen, kaum noch für bescheidene Ansprüche von Interesse.

Es gibt keine Weltkunst

Wie es zwar ein Sprachvermögen der Menschen gibt, aber keine Weltsprache, sondern allein die Volks- und Stammessprachen, so gibt es zwar ein bildnerisches Schaffen abgestufter Bedeutung bei wohl allen Erdbewohnern, aber das Wesentliche geschieht in den Gruppen – den Völkern, Stämmen und Regionen. Sprachen und Künste sind die vornehmsten Kennzeichen der Gruppen-Individualitäten. Hier zeigt sich das Profil eines Volkes oder Stammes am deutlichsten. Die Zerstörung der Sprache wie die Verfremdung der Künste sind unmittelbare An- und Eingriffe in die Natur dieser Gemeinschaften durch Verletzung ihrer kulturellen Gestalt.

Dabei verkennen wir den Wert der Einzelpersönlichkeit keineswegs. Wie dem einzelnen seine unverwechselbare Handschrift eignet, so dem schöpferisch Arbeitenden sein ganz persönlicher Stil. Aber die Entfaltung seiner Eigenart ist ihm nur im Rahmen des Charakters seiner Gruppe gegeben, mit der er schicksalhaft, d. h. blutmäßig, wesensmäßig und durch das Erlebnis gemeinsamer Geschichte verbunden ist.

Was hätte Kulturaustausch für einen Sinn, wenn lediglich die gleichen oder ähnlichen Kunstprodukte eines modischen Zeitstils hin- und herbewegt würden? Wenn auf Island Vergleichbares hervorgebracht wird wie in Tokio, in den Niederlanden wie in Mexiko – wie will man dann die Fracht- und Versicherungskosten für Ausstellungsverkehr zwischen den Nationen rechtfertigen?

Stichwort ›Manierismus‹

Ein Begriff, unter dem man die von der Öffentlichkeit mit Recht mißtrauisch betrachteten Äußerungen sogenannter moderner Künstler zusammenfassen kann, ist der des Manierismus. Er bezeichnet das Gewollte und Gekünstelte im Gegensatz zum Ursprünglichen, Natürlichen und Einleuchtenden. Das Spekulative steht im Vordergrund, aber auch das Zergliedern des naturgemäß Zusammengehörenden. Das Gesamtkunstwerk wird zerlegt in seine organisch geordneten Bestandteile: in Spiele mit der Farbe, Experimente mit der Form, kompositorische Mätzchen, Verselbständigung der dem Kunstwerk innewohnenden psychologischen Komponente im Surrealismus usw. Wie bei einer

Blüte, die man Stück für Stück ihrer Blütenblätter und Organe beraubt, hält man bei gleichem Verfahren in der Kunst zuletzt den dürren Stiel irgendwelcher ›Abstraktion‹ in der Hand.

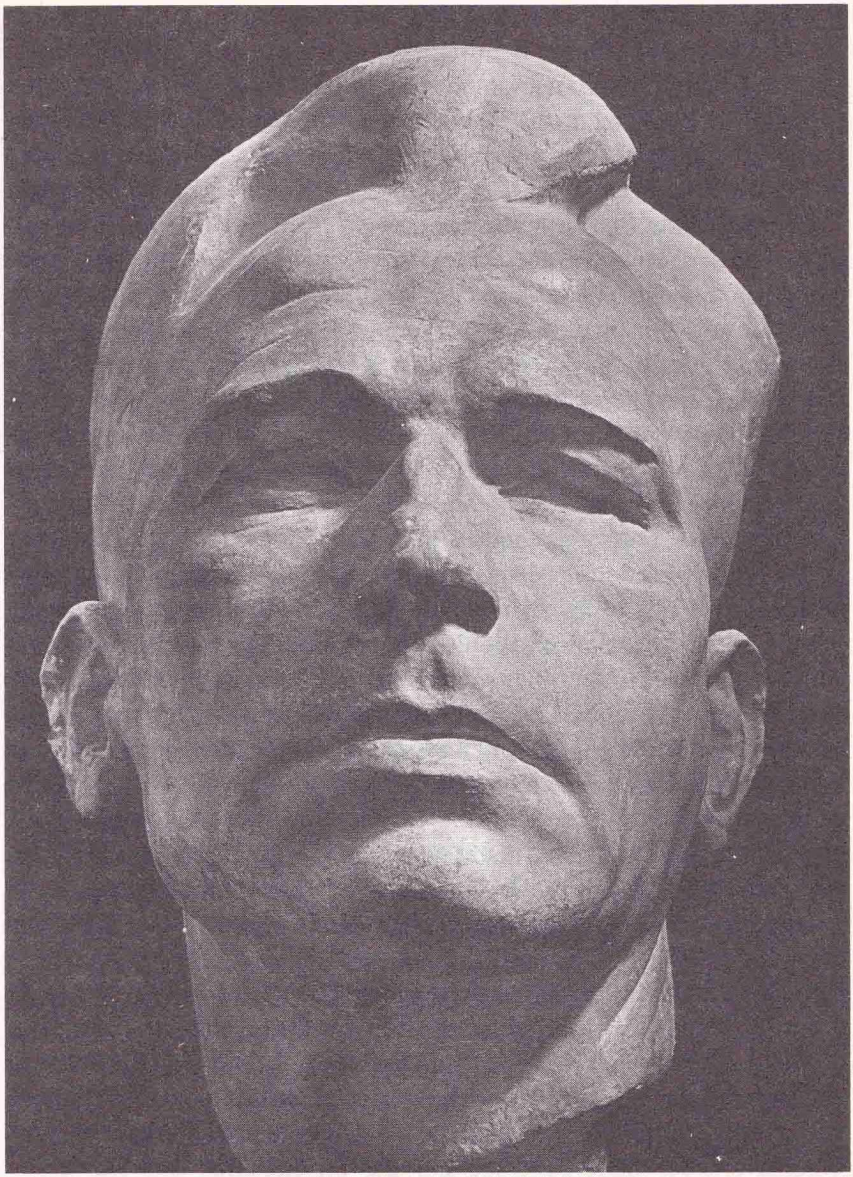
Solches Tun geschieht in unseren Tagen mit der Begründung, man wolle sich aus dem Gewohnten lösen, vom Überlieferten befreien. Originalitätsstreben ist Trumpf. Grundsätzlich hat Originalität mit Qualität nichts zu tun. Die Kunstkritik hat dieses Anders-Sein zunehmend auf den Thron gehoben, hat die Bildner mit ihren Erwartungen bis in die Extreme getrieben.

Solcherart Modernität ist heute Zuflucht für alle begabungsmäßigen Schwächlinge, die eine Auseinandersetzung mit den großen Leistungen der Kunstgeschichte, mit den redlich arbeitenden Zeitgenossen scheuen. Sie ziehen sich auf Grenzbereiche des Bildnerischen zurück oder weichen gar ins platt Unkünstlerische aus. Für sie gilt nicht mehr die Unterscheidung gut und schlecht, bewältigt und mißlungen; sie wollen solche mißliebigen Maßstäbe durch die Markierungen ›neu‹, ›fortschrittlich‹ einerseits und ›konventionell‹, ›reaktionär‹ andererseits ersetzt sehen.

Eine von den Progressiven oft gehörte Behauptung lautet: In rund zwölf Jahrtausenden Kunstentwicklung seien alle künstlerischen Sujets verbraucht. Man könne nach Altägypten, Florenz, Dürer, Rembrandt usw. keine Bildnisse, Leiber, Landschaften mehr gestalten, das alles sei ›ausgeschöpft‹.

Die Modernisten wollen uns weismachen, erst jenseits dieser figürlichen und gegenständlichen ›Zwänge‹ liege das unermeßliche Feld der großen künstlerischen Abenteuer, Farbe, Form ›an sich‹. Seit Kandinsky und Mondrian ist dieses Feld nun durch drei Generationen beackert worden. Die Ernte ist dürftig. Eigentlich hatte Malewitsch mit seinem ›Weißen Quadrat auf weißem Grund‹ von 1919 bereits den Endpunkt der Entwicklung, der zugleich das Nonplusultra an Absurdität bezeichnet, erreicht. Von dort aus gab es immer nur wieder Rückgriffe, Wiederholungen, Ausbeutungen historischer Vorlagen. Diese auf ihre Rigorosität stolze Kulturrevolution war in Wahrheit ein Exzeß an Nachahmerei und erbarmungswürdiger Dürftigkeit.

Wenige Beispiele mögen den Zustand illustrieren, in den Pseudomodernisten die Malerei und Plastik hineingesteuert hatten. Seit Marcel Duchamps ›Flaschentrockner‹, auf einen Sockel gestellt und zum Kunstwerk erklärt, bis heute haben immer wieder Scharlatane getrach-



Richard Knecht, Der Maler Ligges, 1926

tet, den Kunstbegriff so auszuhöhlen, daß er belanglos wird. Der Name Joseph Beuys steht für die neueste Angriffswelle, die in Düsseldorf wie in New York ihre Helfer findet und selbst München nicht ungeschoren ließ. Seine Ahnherren, die Dadaisten, waren noch freimütig genug, ihre Ziele zu bekennen: Die Kunst, nach ihrer Überzeugung eine Stütze des Bürgertums, mit Scheinkunst aus den Angeln zu heben.

Die ›moderne‹ Plastik ist fast ausnahmslos eine Ausbeutung archaischer Formen, ohne den Reiz der Ursprünglichkeit. Primitivität, Torso wie gestalterische und technische Unzulänglichkeit sind noch lange keine Gewähr für ›starke‹ Bildwerke.

Nicht zuletzt ist der peinliche Kult des Häßlichen zu nennen. Es mag zugestandenermaßen Epochen gegeben haben, die das Gefällige allzusehr bevorzugten. Aber so ausschließlich mit Destruktivem und Ordinärem gefüttert wurde noch kein Volk wie das unsere in den zurückliegenden Jahren und noch heute. Von der Hauptschuld der Kulturideologen ist an anderer Stelle noch die Rede. Aber auch für die in solcher Weise programmierten Künstler hat die antiästhetische Masche beachtliche Vorteile. Nicht nur daß sie sich dank ihrer Unterwerfung unter das neue Dogma das Wohlwollen der Medien erkauft haben und damit auf der Straße finanziellen Erfolges wandeln; sie entgehen zugleich dem großen Risiko, das jeden redlichen Künstler ängstigt: an seinem gestalterischen Vorhaben zu scheitern. Für einen Miserabilisten kann eigentlich nichts schiefgehen. Sobald er aufs Häßliche zielt, wird er kaum danebentreffen; häßlich bleibt ja sein Erzeugnis auf alle Fälle, und damit steht er auf der heute genehmen Seite: er ist ein kritischer, skeptischer Geist, hält nichts von einer heilen Welt und was es sonst heute an auszeichnenden Lobsprüchen bei fortschrittlichen Kritikern gibt.

Schwerer hat es da der verantwortungsbewußte Künstler. Er wandert wie zu allen Zeiten über einen schmalen Grat: Auf der einen Seite droht das Abrutschen ins nur Gefällige und den Naturabklatsch, auf der anderen der Absturz ins Spekulative, in den Manierismus. Unsere Beachtung verdienen jene Maler, Zeichner und Bildhauer, die das Wagnis eines Scheiterns eingehen, die ihr Schaffen am Kunsterbe gemessen sehen wollen, sich nicht in die Scheinkunst flüchten.

Eros und Kunst

Das Bedeutungsfeld des Wortes ›Sinn‹ mit mehreren abgeleiteten Begriffen ist aufschlußreich. So steht etwa ›sinnig‹ nahe bei ›sinnlich‹. Der letztere Begriff hat zweifache Bedeutung. Die Anschauung durch die Sinne ist verbunden mit der Wirkung des Aufgenommenen auf die Sinne. Geist und Natur, zunehmend einander intellektuell entfremdet, begegnen sich erneut. Eros ist fast immer dabei oder doch in der Nähe.

Einige der monotheistischen Religionen haben hier Gefahr gewittert. Herrschsüchtige Gottheiten wie jene der Judenheit und des Islam vertrugen nicht die Vermenschlichung im Bildwerk, sie wünschen ihre Weltferne zu bewahren. Anders die Haltung in den indogermanischen Völkern von Persien über Griechenland bis Irland. Hier waren die Götter Mit- und Gegenspieler der Menschen, einander auf Wohl und Wehe verbunden.

Im Christentum spaltete sich die jüdische Überlieferung: Kleinere Gruppen (insbesondere unter Calvins Einfluß) blieben bilderfeindlich; dagegen billigt die Ostkirche der Ikone sogar unmittelbare Verehrung zu, und im Katholizismus wurde die Lust am Bild, besonders im Barock, voll ausgelebt.

Am strahlendsten hat die Kunst im antiken Hellas als ein unmittelbarer Weg zum Darstellen der Gottesbeziehung geblüht. Sie war die dritte Spur des Fragens nach den letzten Dingen neben Philosophie und Kosmologie.

Im Christentum blieb das Bildwerk ein Diener des Kults, oft eine Art Armenbibel zum Anschaulichmachen der Heilsgeschichte für die große Masse, die nicht lesen konnte. Als die Glaubensbereitschaft breiter Schichten der Aufklärung zum Opfer fiel, wurde Kunst für so manchen zum Religionsersatz. Goethe hat es in den ›Zahmen Xenien‹[2] so gefaßt:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.

Die vom Eros inspirierte Kunst der frühen Zeit war sinnlich und sittlich zugleich. Man kannte den Zwiespalt von Natur und Geist, irdischer und himmlischer Liebe noch nicht. Zensoren hätten sich lächerlich gemacht. Später hat man durch Anbringen von Feigenblättern das Interesse auf Körperbereiche gelenkt, die nicht minder göttli-

chen Ursprungs sind als die Ohren oder die große Zehe. Die Moral wurde damit nicht gehoben, sondern lediglich problematisiert.

Wenn wir an so manchen modernistischen Machwerken das Pornographische abstoßend finden (etwa bei Baselitz, Wunderlich, Schröder-Sonnenstern u.v.a.), dann wegen der berechnend auf Voyeurismus und Provokation zielenden Absicht, die kraftvoller Sinnlichkeit diametral gegenübersteht.

Die Abkehr der Künstler vom pulsierenden Leben ist den Werken nicht gut bekommen. 1930 schrieb Theo van Doesburg in der Zeitschrift ›De Stijl‹: »Im Atelier des modernen Malers sollte eine Atmosphäre herrschen wie in dreitausend Meter Höhe auf den Bergen des ewigen Schnees; Kälte tötet die Mikroben.« Das immerhin haben die Gegenstandslosen geschafft. In ihren Bildern sind nicht nur die Mikroben gestorben, sondern das Leben insgesamt.

In ganzen Büchern wurde die Weltabgewandtheit der extremen Bildnerei beklagt. Recht haben sie: Wo finden wir das für unser gegenwärtiges Leben Charakteristische, unsere Freuden und Nöte noch in den Künsten gespiegelt? Literatur und Bühne behandeln fast ausschließlich Ausnahmesituationen, in denen sich der Zeitgenosse kaum wiederfindet. Und in der Malerei und Plastik?

Kunst und Lebenswirklichkeit

Die Plattform, auf der Kunstgespräche geführt werden, ist mit Phrasen gepflastert. Eine davon ist das Schlagwort von der Prophetie in den Kunstwerken, von der Vorwegnahme künftiger Entwicklungen durch begnadete Künstler. Der wahre Künstler ist ein Deuter *seiner* Zeit. Wer dazu eines Beweises bedarf, studiere die Wirkungen des kopernikanischen Weltbildes auf die Malerei des Abendlandes oder prüfe die Parallelen zwischen geschichtlich-gesellschaftlichem Geschehen und dem Wesen und der Gestalt der Dichtung. Wäre es nicht so, wir vermöchten niemals im Kunstwerk die Atmosphäre seiner Epoche zu empfinden, den Geist seiner Entstehungszeit nachzuerleben.

Wie erfüllen jene Künstler, deren Namen in der Publizistik als gültig für unsere Zeit dargeboten werden, diese Aufgabe, unsere Zeit zu spiegeln? Wenn das Wort ›modern‹ im Zusammenhang mit Kunst einen Sinn haben soll, dann doch den, daß diese Bildwerke, diese

Fritz Klimsch, Badende, 1922

Literatur das Lebensgefühl nach der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts wiedergeben sollen. Tun sie das?

Aus dem Bereich der ›offiziösen‹ bildenden Kunst ist seit 1945 das echte Leben so gut wie verbannt. Neben der Flut von mehr oder minder dekorativer Artistik finden vor den Augen der Auguren und Manager nur noch die auf Prähistorisches und Exotik zielenden Machweisen oder krankhaften Sonderformen Gnade, also immer nur das Unverbindliche, Historisierende oder Untypische. Hier liegt auch die Ursache für die tiefe, ganz offenbar unüberbrückbare Kluft zwischen dem Volk einerseits und der nur vorgeblich modernen Bildnerei andererseits.

Kaum einer der an unsere Kunstakademien berufenen Lehrer ist noch in der Lage, eine Kunst mit gesellschaftlichem Bezug zu vermitteln. Fast alle werkeln in Elfenbeintürmen der Selbstgenügsamkeit, arrivierte Pseudorevolutionäre mit Pensionsanspruch. Sie verwalten Lehrwerkstätten des Antinaturalismus und geben ihren Schülern kaum noch das Handwerkliche mit, das ihnen zur Grundlage der Selbstentfaltung dienen könnte. Die Preisrichter bei Kunstwettbewerben verfahren in ähnlicher Weise. Sie vergaben beispielsweise den »Deutschen Kunstpreis der Jugend« des Jahres 1965 an Jochen Hiltmann für eine gekörnte Eisenkugel mit dem Titel ›Elefantenkot‹. Sie durften sicher sein, mit diesem Signal ganze Scharen erfolgshungriger Kunstjünglinge auf die schiefe Bahn gelockt zu haben.

Verlust der Auftraggeber

Von der Frühzeit bis ins achtzehnte Jahrundert standen bei der Geburt eines Kunstwerks nur zwei Paten an der Wiege: der Schöpfer selber und ein Mensch, der es sich gewünscht hatte. Der letztere, der Auftraggeber, mochte ein Priester, Fürst oder wohlhabender Patrizier sein. Orientalische Könige waren oft so selbstbewußt, daß sie den Bildhauer nur als Werkzeug ihres Willens, sich selbst demnach als eigentlichen Urheber sahen. Im Vordergrund allen künstlerischen Strebens stand in den alten Kulturen der Anspruch des Dargestellten. Nahezu jedes Werk besaß Kultcharakter, der Künstler hatte sich den Forderungen der Tradition zu unterwerfen, durfte sein Können jedoch

innerhalb der gesetzten Regeln entfalten. Originalitätshascherei und die Betätigung genialischen Übermuts waren undenkbar.

Immer wieder stellen wir fest, daß in den alten Kulturen zwischen Handwerk, Kunsthandwerk und ›hoher‹ Kunst kaum unterschieden wurde. Das ist begreiflich, denn das Bildwerk, die Malerei hatten keinen Wert an sich, es war keine Kunst um ihrer selbst willen, sondern sie stand, wie ein Kultgefäß oder ein Gewand auch, im praktischen Gebrauch, im Dienst einer rituellen oder repräsentativen Bestimmung. Diese Tatsache drückte zwar den Erzeuger auf den Stand anderer Handwerker, doch hatte sie zugleich eine ausgleichende Wirkung, so daß die Entwicklung der Stilformen im großen und ganzen organisch und aufbauend verlief. Experimente nur um des Spieles willen und auf Kosten seines Auftraggebers konnte ein Maler oder Bildhauer damals nicht wagen, sowenig wie ein Töpfer es hätte wagen können, Gefäße anzubieten, die ihrer Bestimmung, Flüsssigkeiten zu bewahren, nicht entsprachen.

Das ist der Unterschied zwischen fünftausend Jahren ehrlichen Kunstschaffens und dem scheinmodernen Kunstbetrieb der letzten siebzig Jahre. Fand dort ein dauernder, zugleich die Entwicklung fördernder wie Auswüchse hemmender Ausgleich zwischen drei Gegebenheiten – den Erfordernissen des darzustellenden Gegenstandes, den Ansprüchen des Auftraggebers, der Persönlichkeit des Künstlers – statt, so fehlt unseren Modernisten meist eine, oft fehlen zwei dieser Korsettstangen und manchmal alle drei. Kein Wunder, wenn so viele verkrüppeln.

In allen aufsteigenden Kulturen hatte das Bildwerk vornehmlich kultischen Zwecken gedient. Wie in der Spätantike vollzog sich in Mitteleuropa eine zweite Umwälzung. Bald nach 1500 werden in Italien wie in Deutschland von Humanisten und Fürsten Werke weltlich-mythologischen Inhalts bestellt (1470/80 bei Botticelli, um 1500 bei Bellini, 1506 bei Altdorfer). »1524 bestellte Federigo Gonzaga durch einen römischen Agenten bei Sebastiano del Piombo ein Bild. Ausdrücklich – und gegen allen hiesigen Brauch – bestimmt er: es sollen keine Werke mit Heiligen sein, sondern einige Gemälde, lieblich und schön anzuschauen.« (Wilhelm Waetzoldt)[3]

Schon im Römischen Reich war die Kunst in den Bereich repräsentativer Bestimmung eingetreten. Der machtvolle Staat wünschte seine Provinzen auch durch die Pracht seiner Statuen zu beeindrucken.

Blieb die Plastik ihrem Wesen nach (aber auch wegen des hohen finanziellen Aufwands) stets dem Aristokratischen verbunden, fand die Malerei ihren Weg auch ins Großbürgertum, wie es etwa die flämische Kunst eindrucksvoll beweist. In ihrer Blütezeit gab es in allen Städten zahlenstarke Lukas-Gilden, die Aufträge gaben vielen Malern und Stechern Brot.

Diese einzig naturgemäße Beziehung zwischen Künstler und Auftraggeber hat sich durch Jahrhunderte bewährt. Gelegentliche Mißverständnisse beweisen als Ausnahmen das Funktionieren im Regelfalle. Bekannt ist das Beispiel mit Rembrandts ›Nachtwache‹. Die Zurückweisung dieses großartigen Gemäldes war tatsächlich ein Wendepunkt im Leben des Künstlers. Aber hatte nicht Rembrandt Anlaß zum Unmut gegeben? Schließlich hatten die Herren der Schützengilde von Amsterdam alle den gleichen ansehnlichen Betrag auf den Tisch des Künstlers gelegt und durften mit Recht erwarten, sich im Gruppenbild wiederzuerkennen. Was aber tut der übermütige Meister? Er gestaltet eine eindrucksvolle Szene, in der die Nebenfiguren, Trommler und Fahnenträger, in den Vordergrund, und die betuchten Honoratioren und Auftraggeber in den Schatten gestellt sind!

Der grundlegende und, wie sich zeigen sollte, verhängnisvolle Wandel in der Künstler-Auftraggeber-Beziehung vollzog sich mit der Französischen Revolution und den von ihr in Gang gesetzten gesellschaftlichen Umschichtungen. Die bisher kulturtragenden Klassen – der Hof, der Adel, die Geistlichkeit und das Großbürgertum – wurden vernichtet oder doch entscheidend geschwächt. Die an ihre Stelle tretenden neuen Machtinhaber – Parlamente, Unternehmer, Bankiers, Gewerkschaften – fanden in ihre neue Rolle als Auftraggeber und Mäzene nur unvollkommen oder gar nicht hinein. So kommt es im neunzehnten Jahrhundert zu einer viel zuwenig beachteten Spaltung in der Künstlerschaft: Der eine Teil trachtet sich mit den neuen Herren (und den Resten der alten) zu arrangieren, der andere Teil nimmt sozial und soziologisch Protesthaltung ein. Bis heute meinen die Künstler in ihrer überwiegenden Zahl, sie stünden ›links‹, was immer man im Einzelfall darunter verstehen mag.

Nicht zu leugnen ist, daß die Rolle des bildenden Künstlers in der Gesellschaft zunehmend bedeutungsloser wurde. Zuvor in die Gemeinschaft eingeordnet und nach Rang auch angesehen (das Klischee vom ›verkannten Künstler‹ ist weitgehend eine Zweckerfindung der

Modernisten mit Rechtfertigungs- und Mitleidsabsichten), ist der Künstler in unserer Zeit fast immer zu einem Sonderwesen gestempelt, angesiedelt irgendwo zwischen den Göttern und den Bettlern (im Anspruch meist den ersteren, im Verdienen oft den letzteren näher).

Die fragwürdigen Vermittler

Das Vorrecht der Privilegierten auf die Kunst war gebrochen. Aber hatte deshalb schon das Volk mehr von der Kunst? Gewiß nicht. Es fehlten ihm nach wie vor die wesentlichen Voraussetzungen für Kunstgenuß: ererbtes und anerzogenes Verständnis, eben der ›Geschmack‹, und mehr noch die nötige Muße und Sorgenfreiheit. Denn nach der Meinung eines klugen Mannes kann Kunst nicht trösten, sondern verlangt schon Getröstete.

Aber auch bei den neuen Machtinhabern, den Politikern, Geldleuten und Fabrikherren, war es nicht weit her mit diesen beiden Erfordernissen. Sie waren durch die erste industrielle Revolution und mehrere Gründerzeiten allzusehr in Anspruch genommen, um sich für solch einen unrentablen Luxus, wie es Bilder und Figuren in ihren Augen waren, Zeit nehmen zu können. (Hierher paßt eine Bemerkung, die Bismarck zugeschrieben wird: Die erste Generation trägt ein Vermögen zusammen, die zweite hält das Vermögen zusammen, die dritte studiert Kunstgeschichte, und die vierte verkommt vollends.)

Jene Arrivierten indes, die sich mit Kultur zu schmücken wünschten, vertrauten meist ihrem Urteil nicht, sie hielten sich an die Fachleute oder an solche, die sich dafür ausgaben. So wuchs die Truppe derer, die weder selbst Kunst hervorbrachten noch sie aus eigener Tasche bezahlten und doch von der Kunst lebten: die Händler, Galeristen, Sachverständigen, Kritiker, Publizisten, Kulturbeamten, Kustoden, Ästhetik-Professoren – und was sich sonst noch alles als Vermittler in Sachen Kunstverständnis zwischen die eigentlichen Macher und die Bezahler schob.

Diese selbsternannten neuen Instanzen sind naturgemäß oft fragwürdige Ratgeber. Denn sie sind kunstfremden ideologischen Einflüssen ausgesetzt, oft genug zur Besserwisserei und zur Meinungsmache aufgelegt. Die Versuchung, Eigennutz ins Spiel zu bringen, ist ebenfalls groß.

Viele unerfreuliche Seiten des Kunstbetriebs in Deutschland sind weit mehr Folgen des Verwirrspiels, das unlautere Kulturfunktionäre betrieben haben. Ich kann hier nur auf die anderenorts vorgelegten Beweise, insbesondere auf mein Buch ›Könner – Künstler – Scharlatane‹[4] verweisen.

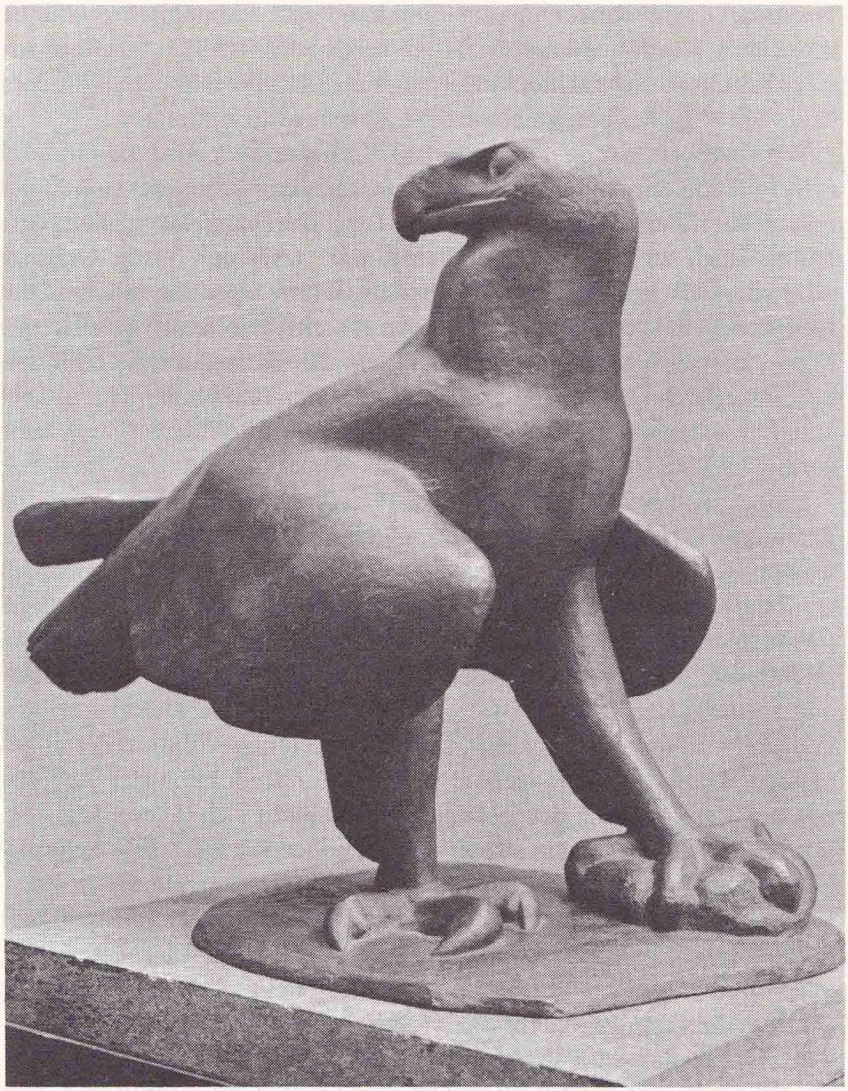
Kritiklose Kritiker

Nachdem die französischen Impressionisten von so gut wie allen Kunstkritikern ihrer Zeit verspottet worden waren und von privaten Sammlern entdeckt und gefördert werden mußten, schwor sich die blamierte Kritikerzunft ganz offenbar, nicht noch einmal mit ihrem Lob zu spät zu kommen. Seither setzen Kritiker bevorzugt auf das Neue oder, besser gesagt, auf das, was ihnen neu erscheint. Je weniger Urteilskraft solch ein Schreiber besitzt, um so weniger Skrupel stehen ihm bei der Katalogisierung im Wege. Das Kunstrichteramt verleitet nicht wenige zur Arroganz, die dann die Außergewöhnlichkeit ihres Geschmacks dadurch zu beweisen suchen, daß sie alles Herkömmliche, Naturgemäße abtun und alles Regelwidrige und Absonderliche hochloben.

Freiheit der Kunst ist wohl zu jeder Zeit nicht mehr als ein frommer Wunsch gewesen. Aus der durchaus natürlichen Auftragsgebundenheit ist der Künstler ganz allmählich in ein Gestrüpp weit weniger natürlicher Abhängigkeiten geraten. Seitdem steht der Künstler vor der Entscheidung, sich zu engagieren – sei es bei staatlichen, kirchlichen, sei es bei finanzstarken privaten Einrichtungen und Gruppen –, oder aber, einsam und den Zufälligkeiten des Schicksals ausgesetzt, als ›freier‹ Künstler sich durchzuschlagen. Nur ganz Naive glauben daran, daß heute und bei uns der Künstler frei sei. Er ist es nur insoweit, als er zwischen den aufgezählten Möglichkeiten wählen kann.

Die Umpolung des Kunstgeschmacks als Teil der Kulturrevolution

Bei den Kunstleugnern wie den Dadaisten bis hin zu den Wortführern des bildnerischen Extremismus von heute waren und sind Übermut und Sonderlingsveranlagung sicher nicht die alleinigen Antriebe.



Philipp Harth, Kreuzschwanzadler, Bronze, 1930

Antibürgerliche Ressentiments und handfeste ideologisch-politische Absichten wurden oft genug eingestanden. Seit 1926 besitzen wir überdies eine durchdachte Anweisung für die *Kulturrevolution* mit dem Ziel, den Weg für einen linken Kollektivismus freizumachen.

Wir sprechen von dem italienischen Kommunisten Antonio Gramsci (1897–1937), einem geistig herausragenden und schon deshalb kaum linientreuen Parteigenossen, der mit Trotzki liebäugelte, dessen Verhältnis auch zu Mussolini schillernd war. (Als der Sarde Gramsci Abgeordneter im römischen Parlament wurde, gratulierten ihm die faschistischen Landsleute, bei seiner Antrittsrede stritt er sich mit Mussolini um die Frage, wer der erste und bessere Antikapitalist sei; im Gefängnis konnte er seine Bücher schreiben und vermerkt: ». . . bei einem faschistischen Verlag ein Buch zu veröffentlichen, war sehr verlockend«[5].)

Einem Aufsatz von Günter K. Platzdasch[6] verdanken wir eine gedrängte Darstellung seiner Grundgedanken und Wirkungen in die Gegenwart:

»Es gibt doppelten Zugang zur Macht: durch traditionell staatliche (Wahlen, Ämter usw.) und private Formen (Massenmedien besetzen als ›intermediäre Organe‹ die Stelle der vom Funktionsverlust betroffenen kommunalen Selbstverwaltung...) Das traditionelle Revolutionskonzept wird damit umgekehrt, so daß die Kulturrevolution der allgemeinen Revolution vorangeht. Denn mit der Reduktion der Arbeitszeit bei Verlängerung der Lebensdauer etabliert sich ›Freizeit‹ als ein für Systemveränderungen strategisch wichtiger Sektor. – Wie Schelsky konstatierte schon Gramsci ›intellektuelle Priesterherrschaft‹.«

Gramsci ist klug genug, sich nicht zum Fürsprecher des kalt spekulierenden Intellektuellen zu machen: »Das volkhafte Element ›fühlt‹, aber versteht und weiß nicht immer; das intellektuelle Element ›weiß‹, aber versteht und vor allem ›fühlt‹ nicht immer . . . Fehlt eine Verbindung, so ist das Verhältnis von Intellektuellen zu Volk-Nation rein bürokratisch-formal; die Intellektuellen werden zu einer Kaste oder Priesterschaft . . . Wenn das Verhältnis . . . durch einen organischen Beitritt besiegelt ist, wobei Gefühl und Leidenschaft zu Verständnis und folglich zu Wissen wird (nicht mechanisch, sondern auf lebendige Weise), erst dann entsteht ein repräsentatives Verhältnis.«[7]

Dieser Italiener erkennt den Unterschied zwischen Rußland und dem Abendland. »Im Osten war der Staat alles, die bürgerliche Gesell-

schaft steckte in den Anfängen.«[8] Im Westen ist der Staat nur »ein vorgeschobener Schützengraben, hinter dem eine robuste Kette von Befestigungswerken und Kasematten« steht, die erst erobert sein müssen. Er nennt diese Bastionen, die »zwei großen Stockwerke des Überbaues«: die bürgerliche Gesellschaft mit ihren gemeinsamen Wertvorstellungen, ihren ›privaten‹ Einrichtungen im Kulturellen, Kirchlichen, Rechtlichen, mit Verbänden, Schulen und Überlieferungen.

Diesen Ideen steht die Erkenntnis Mao Tse-tungs nahe, wonach »sich Literatur und Kunst als ein integrierender Bestandteil in den Gesamtmechanismus der Revolution gut einfügen, so daß sie zu einer machtvollen Waffe für den Zusammenschluß und die Erziehung des Volkes, für die Schläge gegen den Feind und dessen Vernichtung werden, daß sie dem Volk helfen, einmütig gegen den Feind zu kämpfen«[9].

Bei Gramsci wie bei Mao ist der Ausgangspunkt der Kulturkampf-Strategie national, soll der »Selbsterkenntnis der Nation«[10] (Gramsci) dienen. Anders bei den deutschen Linken. Denen ist solche Haltung zutiefst verhaßt, sie arbeiten auf eine – allen historischen und wesensmäßigen Gegebenheiten zuwiderlaufende – Umpolung und Manipulierung der Deutschen hin.

Bewußtseinsveränderung

In der Bundesrepublik Deutschland fanden nach 1945 die bewußten Kulturrevolutionäre nur allzu willige Helfer bei jenen (im Grunde durch und durch bürgerlichen) Kulturfunktionären, die als Kritiker, Publizisten oder Museumsleute bestrebt waren, ein neues Unterkommen zu finden. Schließlich hatten sie nichts anderes gelernt, als mit Selbstbewußtsein oft anfechtbare ästhetische Urteile zu fällen, einer für unmündig gehaltenen Öffentlichkeit klarzumachen, wo es in den Künsten langgeht, was als zukunftsweisend zu gelten hat.

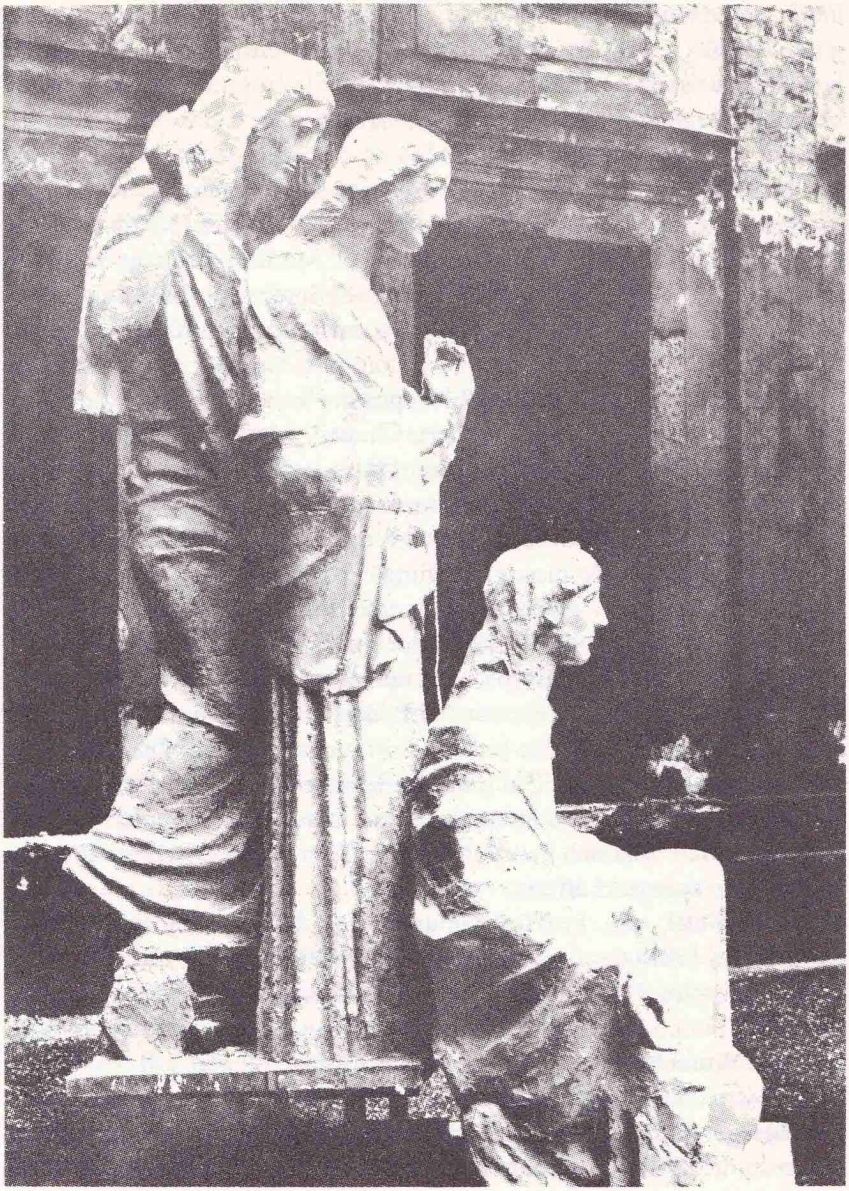
Es kam die große Stunde der Manipulierer. Die Interessen der sinistren Ideologen verbanden sich fast nahtlos mit jenen der Opportunisten. Ich habe an anderer Stelle Beweise dafür vorgelegt[11], wie schamlos Männer des Kunstbetriebs ihr Fähnlein in den neuen Wind gehängt haben. Zum Beispiel Karl Korn, der am 21. Juli 1937 im

›Berliner Tageblatt‹ unter dem Titel »Kunst gegen deutsche Art« geschrieben hatte: »Der erste Eindruck, den der Besucher der neuen Münchner Ausstellung ›Entartete Kunst‹ empfängt, ist Befremden und Erschütterung. In solcher Massierung haben wir die Dokumente einer vergangenen Zeit wohl noch niemals zusammengehabt . . . Es ließe sich viel sagen über das wahre und echte Dämonische im Gegensatz zu den falschen Fratzengebilden, die wir hier zu sehen bekommen. Fürwahr, ein George Grosz, der den Christus als einen widerwärtigen Krüppel mit Glotzaugen und epileptischen Merkmalen verhöhnt hat, oder ein Prof. Gieß dürfen nie und nimmer den großen Darstellungen des Leidens des Gottessohnes verglichen werden, die unser deutscher Matthias Grünewald erschütternd vor unsere Augen gestellt hat. Wir wollen ein Volk mit gesunden Lebensinstinkten sein, und darum können wir weder mit den Klebebildern der Dadaisten noch mit der Dirnenthematik noch mit der kaltgehässigen Wut der Krüppelbilder eines Dix mehr etwas anfangen. Kandinsky, Kirchner, Kokoschka, Chagall, Katz, Klee, Beckmann sind Namen, die mit einem heute Überwundenen nicht bloß verquickt sind, sondern es geradezu gemacht haben . . .«

Der gleiche Karl Korn stellte sich nach 1945 als Feuilleton-Chef und Mitherausgeber der Frankfurter Allgemeinen Zeitung als ein Liebhaber all jener zuvor geschmähten Maler dar, gab der im übrigen so bürgerlich-braven und bedächtigen FAZ den zeitgemäßen modernistischen Touch.

Ein Musterbeispiel bedenkenloser Anpassung bot unter anderen Will Grohmann. In der Zeitschrift ›Die Pause‹ schrieb er im Januar 1941: »Es hat niemals in der deutschen Vergangenheit so viele und so lohnende Aufträge gegeben wie seit 1933, aber auch niemals so viele Kräfte, sie auszuführen. A. Breker, J. Thorak, J. Wackerle, W. Meller, E. Scharff, F. v. Graevenitz, A. Wamper, H. Breker haben neben den bereits Genannten, wie Kolbe, Albiker und Waldschmidt . . . monumentale Werke geschaffen, die zum Besten gehören, was wir an Bildhauerei der Gegenwart besitzen . . .«

Derselbe Will Grohmann schreibt im ›Monat‹ vom März 1955: »Die Deutschen sind kein Augenvolk, das wissen wir, aber es muß auch in Erziehung und Unterricht manches falsch sein, wenn es dazu kommen konnte, daß nur einmal in der Geschichte der jüngsten Vergangenheit Millionen sich andächtig um die Kunst der Gegenwart versammelten,



Joseph Wackerle, Nornenbrunnen, 1935

in Hitlers ›Haus der Kunst‹ . . .« (Es hieß übrigens ›Haus der Deutschen Kunst‹.) Wie muß es erst um Herrn Grohmanns Erziehung bestellt gewesen sein, da er dieser Kunst seine rühmende Stimme lieh, sie »zum Besten der Gegenwart« erklärte? »Auch das Nazi-Deutsch wollen wir festhalten, . . . leider nicht der einzige, der sich seiner bedient . . .« – auch ein Ausspruch von Grohmann, aber nicht in Selbsterkenntnis, sondern gegen den ihm verhaßten Kritiker Alois Melichar und sein Buch ›Überwindung des Modernismus‹ gerichtet.

Fritz Nemitz, der sich ›danach‹ in der ›Süddeutschen Zeitung‹ oberlehrerhaft der Erziehung des Publikums zur modernen Kunst widmete, hatte zuvor das krasse Gegenteil behauptet; im Märzheft 1942 der Zeitschrift ›Das XX. Jahrhundert‹ spottete er über die in die USA emigrierten Maler Léger, Ozenfant, Chagall, Masson, Max Ernst und Grosz: »Das also wären die Repräsentanten einer Kunst und künstlerischen Kultur, die Amerika befruchten sollen. Was hier als Zukunftsmusik angekündigt wird, ist so veraltet, daß man niemand mehr mit ihr anlocken könnte. Jede dieser Richtungen, ob Surrealismus oder Purismus, ob Abstraktion oder Neoromantik, das ist keine ›Avantgarde‹, sondern es waren einmal Reflexe der anarchischen Tendenzen jener Zeit und eines Künstlertyps, der entwurzelt im luftleeren Raum schwebte. Auf dessen Vertreter trifft das Schlimmste zu, was einem Künstler zustoßen kann: sie bleiben hoffnungslos privat. Die Probleme von einst sind durch den Gang der Ereignisse schon längst ins Wesenlose gesunken und stehen heute in keinem europäischen Land mehr zur Diskussion . . . Was sich hier vollzieht, ist kein schöpferischer Vorgang. Er mutet gespensterhaft an.«

Solche Fälle von krasser Umerziehung ließen sich um weitere Namen von Einfluß vermehren. Was aufgezeigt werden sollte, war die verhängnisvolle Tatsache, daß die Charakterlosigkeit der beflissenen Schreiber in den Dienst einer Pseudokunst gestellt wurde, die das Volk von den Wurzeln seiner angestammten Kultur trennen soll.

Daß wir damit keinen unbegründeten Verdacht aussprechen, läßt sich belegen. Die Katze aus dem Sack ließ z. B. Werner Rohde im ›Darmstädter Echo‹ vom 6. März 1964. Anlaß der Auseinandersetzung Rohdes mit Arnold Gehlen war ein Beitrag des letzteren in der Zeitschrift ›Merkur‹ vom Januar 1964. Gehlen hatte mit dem Werk ›Zeitbilder‹ dank der ihm zu Gebote stehenden Intellektualität eine verständnisvolle Deutung der ›Moderne‹ geschrieben, seine Bejahung

aber mit deutlichen Einschränkungen versehen. Als sich gegen 1960 das Ende der ›abstrakten‹ Vorherrschaft unübersehbar abzeichnete, stieß er mit jenem Artikel im ›Merkur‹ nach. »Wenn jetzt einige Maler sich zu dem hoch problematischen Versuch entschließen sollten, zum Figuralen zurückzukehren, dann möchte ich dringend und im Hinblick auf einen unserer begabtesten jüngeren Künstler vor der Zuflucht in die Pseudoaktualität warnen – der Griff in die Gruselkiste löst das Problem nicht.«

Das war wiederum für die kunstrevolutionären Weichensteller zuviel des Reaktionären. Die Rache der sich von Gehlen verraten Fühlenden folgte auf dem Fuße. Sie öffneten prompt die Schublade, in der sie Gehlens ›Vergangenheit‹ so lange wohlwollend ruhen ließen, wie er zur modernistischen Fahne hielt. Der neuerdings skeptisch gewordene Professor verdiente solche Rücksichtnahme nicht länger. Rohde machte sich zum Wortführer: »Wo mögen die Wurzeln seiner Gedanken und Sehnsüchte liegen? Vielleicht in jener trüben Zeit ... darf man da noch so rührend und gefährlich reaktionär die Kunst dem Volke anempfehlen, *damit dieses diffuse Publikum Kraft durch Kunstgenuß gewinnen kann?*«[12] Im letzten, von mir hervorgehobenen Textteil wurde einmal offen ausgesprochen, daß man unser Volk durch ausschließliche Darbietung solches ›sauren‹ Kitsches zu entmutigen, zu entsittlichen trachtet.

Ein Lobredner des Miserabilismus in der Kunst war auch Theodor W. Adorno. Er verstieg sich zu der Aussage, es sei unzulässig, gegen das Trübe, Drückende, Hoffnungslose in der heutigen Kunst anzugehen, da sie »eine furchtbare Kraft der wortlosen Negation« entwickle, vielleicht (!) gebäre sich aus dem Furchtbaren das Fruchtbare. In einem Wiener Vortrag erklärte er sinngemäß: Das würde den Ewiggestrigen so passen, sich an einer positiven Kunst wieder moralisch emporzuranken.

Mit der Besatzungs-Direktive JCS 1067 wurde die Umpolung des Geschmacks im Künstlerischen systematisch eingeleitet. In der Auswechslung der Lehrkräfte an den Akademien war man 1945 engherziger und rücksichtsloser, als es die Nationalsozialisten 1933 gewesen waren. Ohne Rücksicht auf ihren künstlerischen Rang und ihre pädagogischen Fähigkeiten wurden viele wesentliche Persönlichkeiten aus ihren Ämtern entlassen (in Berlin z. B. 25 allein in der Abteilung der freien Künste, gegenüber 8 im Jahr 1933, in München unter anderem

so anerkannte Professoren wie Olaf Gulbransson, Bernhard Bleeker und Hans Gött).

Dieser Vorgang der Umwertung aller Werte wurde zu einer Charakterprobe, die viele nicht bestanden. Künstlerischer Stil wurde von den neuen Doktrinären zur weltanschaulichen Bekundung erklärt. Um nicht in Verdacht zu geraten, wandelten sich Idylliker zu Dämonikern, aus Bejahern wurden Verneiner, aus Perfektionisten Schlamper. In manchen Fällen waren die Wandlungen kabarettreif. Georg Brenninger, der noch 1944 aufbrechende SA-Männer modelliert hatte, verfertigte 1964 gegenstandslose ›Bildstöcke‹, war Professor an der Münchner Akademie geworden.

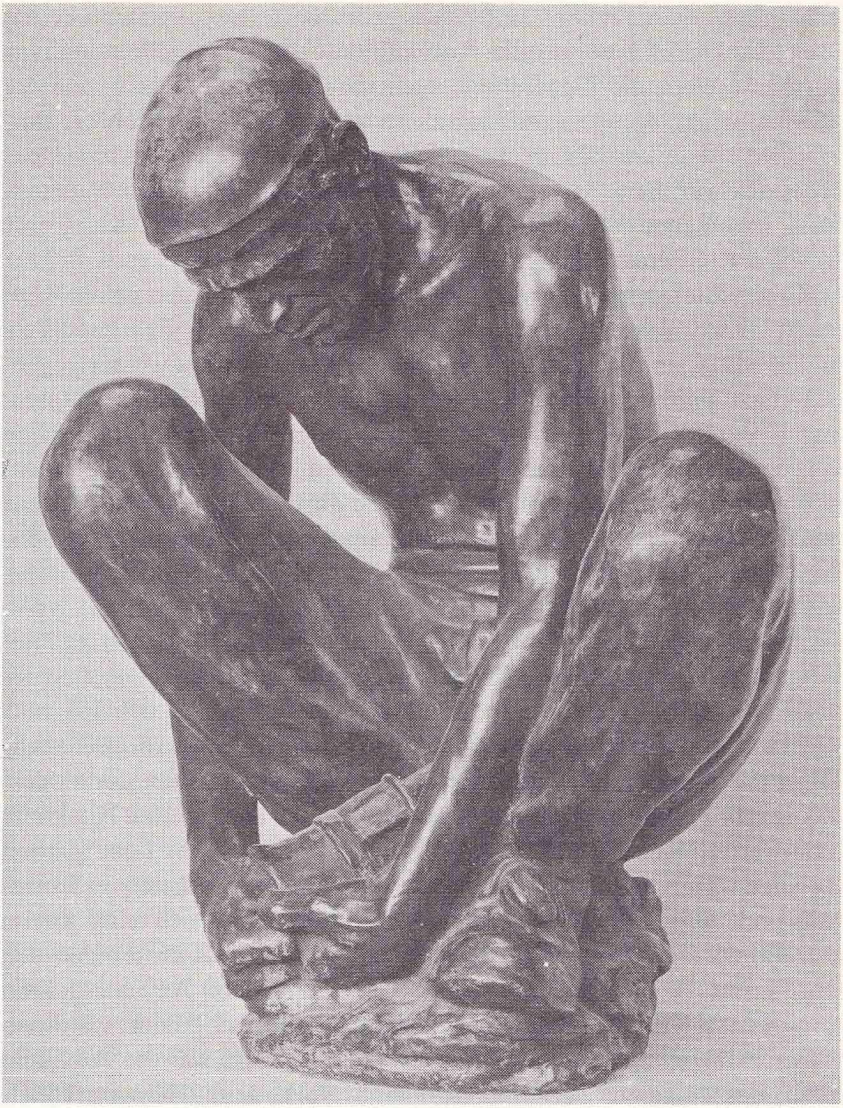
Nicht nur im Politischen und in der Geschichtsdarstellung hält die Abhängigkeit der Deutschen von den Machtblöcken an. Auch im Kulturellen verharren wir, im Gegensatz zur Pflege des Eigenständigen bei unseren Nachbarn in Ost und West, im Zustand würdeloser Unterwerfung unter das nur scheinbar Zeitgemäße, in Wahrheit jedoch Modisch-Oberflächliche, für Geist und Gemüt Wertlose.

An dieser Stelle ist ein Blick über Mauer und Stacheldraht in den anderen Teil Deutschlands angebracht.

Die Teilung Deutschlands schien auch in fast gegensätzlichen Kunstformen ihren Ausdruck zu finden. Es war kein stammesmäßig bedingter Unterschied, kaum auch eine stilistische Ausprägung verschiedenartigen ›Bewußtseins‹, so nachdrücklich das von den Machthabern in Mitteldeutschland auch behauptet wurde. Deutsche *West*kunst war ein Kind der übersteigerten Liberalität, oft genug auch der Libertinage. Sie wurde mitbestimmt von der ständigen Drohung mit dem Entartete-Kunst-Schlagwort und segelte seit den sechziger Jahren im amerikanischen Pop-Fahrwasser. Die vermeintliche Avantgarde in Westdeutschland folgte stets nur mit Verzögerung den wirtschaftlich erfolgreicheren Manieristen des Auslands.

Deutsche *Ost*kunst stand in den ersten Nachkriegsjahren am stärksten unter dem sowjetischen Leitstern der positivistischen Dienstbarkeit, der Staatsverherrlichung und des Ansporns zu Aufbau und Produktionssteigerung. Nach dem Ende des ›Prager Frühlings‹ wurde die Abhängigkeit erneut abgesichert.

In manchen Ländern des Ostblocks, insbesondere in Polen, hatten Künstler ihre Sympathie für westliche Denk- und Lebensformen durch Pflege modernistischer Kunstrichtungen zu erkennen gegeben. Die



Fritz Koelle, Bergmann, um 1940

pflichtbewußten Preußen und Sachsen waren so aufmüpfig zu keiner Zeit. Sie hörten brav auf die Parteitagsbeschlüsse und gelobten, auch im Kulturellen die Generallinie nicht zu verlassen. Stets wurde der ideologische Gegensatz zum dekadenten Westen betont. Mehrere Persönlichkeiten von künstlerischem Rang – Josef Hegenbarth, Hans Theo Richter, Ernst Hassebrauk und neuerdings der aus dem Sudetenland stammende Willi Sitte – hatten geholfen, nach dem Krieg eine gewisse Kontinuität der Entwicklung zu sichern.

Ungeachtet der so gut wie abgebrochenen Beziehungen ist die Kluft nicht unüberbrückbar. Aus extremen Lagen schwang das Pendel zu neuer Mitte, an beiden Ufern der Elbe wird neuerdings wieder gegenständlich gearbeitet mit oft recht ähnlichen manieristischen Zutaten: etwas Verformung da, ein wenig surreales Beiwerk dort – allein schon aus der Sorge heraus, zu den Traditionalisten und Schönmalern gerechnet zu werden. Denn noch wird hier wie dort ein Zwangsglaubenssatz aufrechterhalten: Modern kann nur sein, was dem klassischen Schönheitskanon widerspricht.

Ein psychologischer Aspekt: Jugendheuchelei

Ideologische Anpassung erklärt nicht in allen Fällen die Beobachtung, daß sich bejahrte Semester oft am bedenkenlosesten der modernistischen Propaganda widmen, manchmal noch die unreifen Hitzköpfe übertreffen. Sie, die auf Grund der Erfahrung aus ihrer Lebensarbeit berufen wären, gegen die Auswüchse zeitbedingter Torheiten aufzutreten und ausgleichend zu wirken, hoffen offenbar, sich eine zweite Jugend zu erkaufen. Sie fördern ohne Rücksicht auf die Folgen den Nihilismus in den Künsten. (Episode am Rande: Als vor Jahren progressive Kritiker in England eingeladen wurden, Bilder aus ihrem Privatbesitz in einer Londoner Galerie auszustellen, war das Publikum über das Gezeigte verwundert: rosige Nackedeis, Charakterköpfe, hübsche Landschaften. Ganz offensichtlich vertragen diese Herren das, was sie öffentlich loben, in der eigenen Häuslichkeit nicht.)

Im Bereich der Naturwissenschaften wären Fachleute, die sich einem Subjektivismus hingeben, wie er unter Ästhetikern und Kunsthistorikern nur allzu verbreitet ist, bald als Scharlatane entlarvt. Wie der Fall Max Bense gezeigt hatte (er hatte Verfahren zur mechanistisch-statisti-

schen Bewertung von Qualität in Bildwerken entwickelt), glaubt man in diesem Bereich der Öffentlichkeit schlechthin alles zumuten zu können. Und dieses Publikum ist mitschuldig: Statt seine Augen zu gebrauchen und dem gesunden Menschenverstand zu vertrauen, betrachtet es die Ausstellungsstücke ›mit den Ohren‹, d. h. durch die Kommentare der Erklärer. Nicht zu Unrecht hat man die ›moderne Kunst‹ die interpretationsbedürftige genannt. Wahre Kunst aber spricht durch sich selbst, die Malerei und Plastik demnach durch unmittelbare Anschauung. Den Augeneindruck kann man durch plausible und einfühlsame Deutungen ergänzen, aber niemals ersetzen.

Unangemessene Ernsthaftigkeit

Fast geraten wir in Gefahr, durch ernsthafte Auseinandersetzung manchen Erscheinungen der Unkultur unserer Tage allzuviel Ehre anzutun. Manche Produktionen sind so absurd, daß es unangemessen wäre, ihnen mit Sachlichkeit und Logik beikommen zu wollen. Nicht zufällig nehmen die Persiflagen und Karikaturen auf die pseudomoderne Kunst einen so breiten Raum in den Programmen der Kabaretts und auf den Witzseiten der Zeitschriften ein. Auch ich wollte mich nicht dem Vorwurf tierischen Ernstes aussetzen und schrieb deshalb vor Jahren den nachstehenden ›Brief Mephistos an einen jungen Künstler‹[13].

Lieber junger Freund!

Mir ist nicht unbekannt geblieben, daß Ihr Euch Sorgen in der Frage Eurer Berufswahl macht. Ihr wünscht Euch, möglichst schnell und ohne Mühe zu Geld und Ansehen zu gelangen. Da ich nun einmal besonderes Verständnis für junge Leute besitze, die mehr Frechheit als Geist, mehr Witz als Fleiß haben, will ich Euch gern ein paar nützliche Fingerzeige für einen erfolgversprechenden Berufsweg geben.

Hier erweist sich einmal mehr die Bedeutung unseres Altmeisters Goethe als Ratgeber in allen Lebenslagen. (Ich wäre kein Teufel von Ehre, wenn ich unserem guten Johann Wolfgang nicht bei jeder Gelegenheit meine Dankbarkeit bezeugen würde. Denn was war ich, bevor Goethe kam? Ich führte ein klägliches Dasein als geistlicher Sünderschreck; und sogar um dieses Amt hätte mich eine phantasielose

Aufklärung beinahe gebracht. J. W. G. aber hat mir einen angesehenen Platz in der Literaturgeschichte verschafft, und zwar als Kavalier und Weltmann, als ein Mann von Format und Geist!)

Die bissigen Wahrheiten, die ich im ›Faust‹ einem Tölpel von Scholaren über Philosophie, Metaphysik, Juristerei, Theologie und Medizin sagen durfte, sind auch heute noch gültig. Ich gebe zu, daß das Medizinstudium, das ich damals noch guten Gewissens empfehlen durfte, heutzutage (und nicht nur wegen des Numerus clausus) problematisch geworden ist. Naturwissenschaftliches Denken und der Universitätsbetrieb machen es fast aussichtslos, ohne lästige Büffelei durch die Examina und zur Approbation zu kommen.

Wenn Ihr also aus meinen diabolischen Erfahrungen Nutzen ziehen wollt, dann dürft Ihr nicht am gedruckten Wort kleben. Wischt Euch die Augen und schaut Euch um! Auch heute werden einem jungen Manne mit Euren Qualitäten noch glänzende Möglichkeiten geboten. Wie wäre es mit einer Karriere als moderner Künstler?

Als erstes macht Euch frei von der Vorstellung, zum modernen Künstler gehöre Talent. Im Gegenteil. Die Begabung für das künstlerische Sehen und die abbildhafte Wiedergabe ist geradezu ein Hinderungsgrund, genial zu sein. Überlaßt solche minderen Fertigkeiten den Zeichenlehrern und Restauratoren. Legt um so größere Bedeutung auf die unvergleichlich wesentlicheren Potenzen Eures Geistes und Eurer Seele, kurz gesagt: Eures Ingeniums! Denn die Feststellung des Vorhandenseins oder Fehlens Eures Genies ist eine weit schwierigere Sache, und Ihr könnt bei einiger Geschicklichkeit hoffen, daß man sich zeit Eures Lebens über diese Frage zumindest nicht einigen wird. Auf jeden Fall sprecht stets und ständig von den Eingebungen, die Ihr habt, wie die Ideen nur so in Euch gären, daß Ihr demnächst etwas noch nie Dagewesenes in Angriff nehmen werdet.

Was Ihr jedoch braucht, ist ein einziger, wenn auch noch so winziger Einfall. Um diese Mühe kommt Ihr nicht herum. Dafür reicht dann diese Eingebung für Eure ganze Laufbahn. Brauchbar ist jeder Einfall, der die Leute in Staunen versetzt und sich von vorhandenen, von anderen bereits praktizierten Narrheiten einigermaßen unterscheidet. Stellt Euch das nicht allzu leicht vor. Künstler, die ihre Leinwand mit verbundenen Augen beflecken, mit der Rasierklinge aufschlitzen, ihre Aquarelle durch die Badewanne ziehen, rostige Eisenteile auf Bretter nageln und aus dem Inhalt von Mülleimern Türme bauen, hat es schon

gegeben, und Ihr müßtet Euch mit dem zweitklassigen Ruhm begnügen, darin ein Schüler und Epigone zu sein. Doch seid nicht ängstlich! Die Grenze dessen, was unsere Snobs zu bewundern bereit sind, ist noch lange nicht erreicht.

Ebenso wichtig wie der Einfall selber ist ein klangvoller Name für die von Euch erfundene ›neue Richtung‹. Nehmt ein Fremdwort, das mit Eurer Manier in gewissem Zusammenhang steht und hängt den unvermeidlichen ›Ismus‹ an! Ich will es Euch an einem Beispiel erläutern.

Angenommen, Ihr hättet die Eingebung, Eure Leinwand waagrecht auf einer drehbaren Unterlage zu befestigen und – nachdem Ihr sie in Drehung versetzt habt – Eure Farbkompositionen darauf tropfen zu lassen. Originellerweise verwendet Ihr dazu keine üblichen Farben, sondern Marmeladen und Fruchtsäfte. Dieses Verfahren, das durch die zwangsläufige Mitwirkung verschieden großer Insekten noch gewinnen wird und das einen zusätzlichen Reiz in der schwer voraussehbaren Veränderung durch organische Abläufe im Zuge der Alterung besitzt – nennt Ihr ›Vertigofrugismus‹, und den unvermeidbaren Ignoranten könnt Ihr dann diesen Begriff erläutern: vertigo = Drehung, Schwindel, frux = die Frucht.

Euer nächster Schritt ist der in die Öffentlichkeit. Wenn Ihr über keine andere Verbindung zur Presse verfügt, dann schreibt an die Redaktion Eurer Lokalzeitung, daß am kommenden Donnerstag in Eurem Atelier (es kann auch der Dachboden oder das Freizeitheim sein) etwas Aufsehenerregendes passieren wird. Wenn Ihr für diese Premiere die sogenannte Saure-Gurken-Zeit mit ihrem Mangel an Sensationsnachrichten wählt, könnt ihr sicher damit rechnen, daß man einen Reporter schicken wird. Auch bei unseren bundesdeutschen Rundfunkanstalten könnt Ihr mit Interesse rechnen, ›Modernes‹ findet dort fast immer Beachtung und publizistische Förderung. Eure Unbürgerlichkeit betont Ihr durch auffällig saloppe Kleidung und dadurch, daß Ihr Euch eine Woche lang nicht rasiert. Damit tut Ihr Eure Verachtung für die bürgerlichen Tugenden der Reinlichkeit und Ordentlichkeit, laut Frankfurter Psychologenschule Kennzeichen faschistoider Haltung, kund.

Vergeßt vor allem Eure angeborene Bescheidenheit und sprecht zu Euren Gästen ausführlich über die Bedeutung dieser geschichtlichen Stunde! Dann zieht mit feierlicher Geste die über die Staffelei drapierte Couchdecke herunter und überlaßt das Vernissage-Publikum

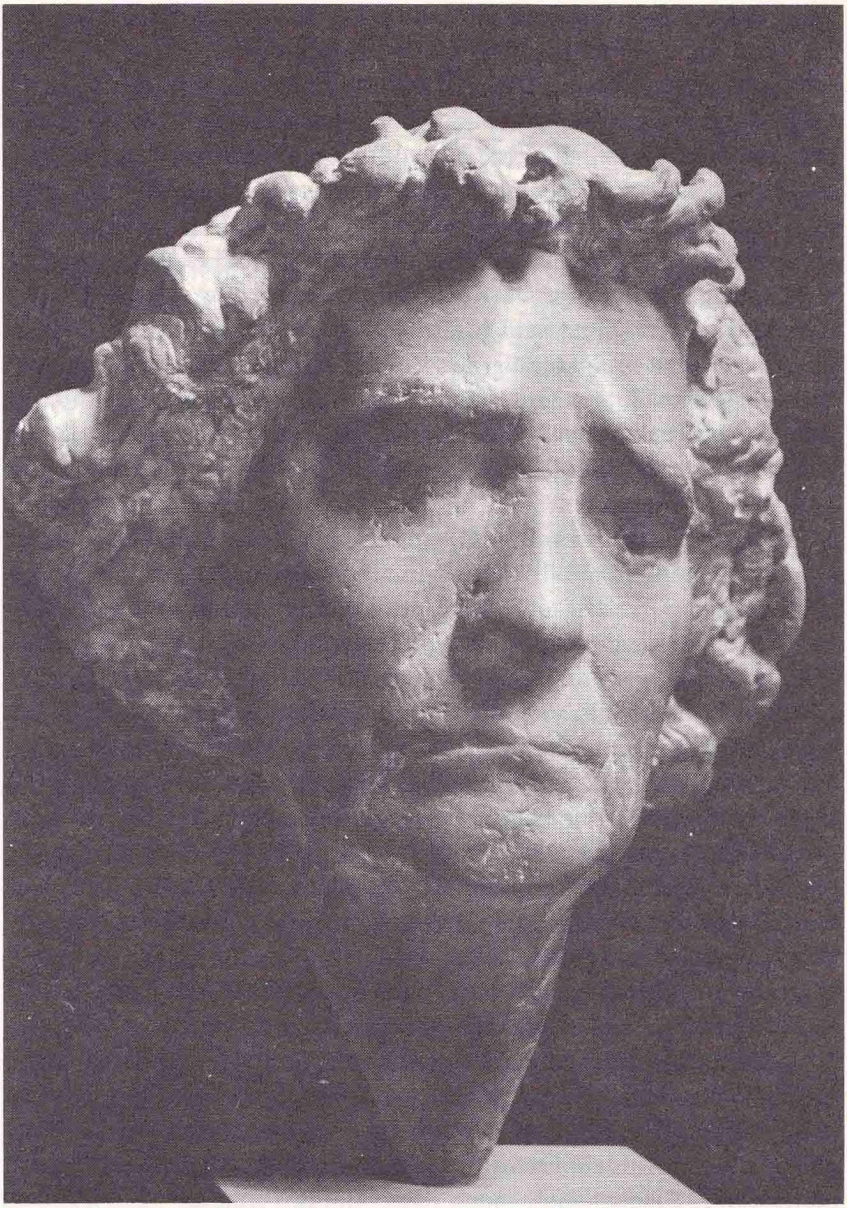
seiner Verblüffung! Aber nicht zu lange, damit die Leute nicht zum Nachdenken kommen. Ihr müßt jetzt erwähnen, wie viele Monate Ihr an diesem Werk gearbeitet habt (seid dabei nicht ängstlich, denn Ihr dürft die Zeit, die ihr unbewußt mit der Idee schwanger gegangen seid, und dann die Monate, in denen Ihr darüber gegrübelt habt, getrost dazurechnen). Mit besonderer Zuwendung zur Presse gebt dann einige Stichworte, wie Ihr die Schöpfung gedeutet sehen möchtet: Vertigo – das kreisende Universum, Atom, Makro- und Mikrokosmos, das Zeit- und das Endlose, die Kälte, das Nicht-Stoffliche. Und dann der große Gegensatz: Frugismus – die Früchte der Erde, also das Diesseitig-Zeitliche, das Nährende, die Wärme, der organische Stoff. Beide vereinigt in der Vollkommenheit des Vertigofrugismus: Symbol von Erde und Weltraum, Zeit und Ewigkeit, Idee und Stoff . . .

Für den Abschluß des folgenden Presse-Interviews empfehle ich folgenden Satz: »Ich weiß, daß nicht jeder Zugang zu meinem Schaffen finden kann. Wer aber strebend sich bemüht, wird reich belohnt werden, und das Urteil über mein Werk wird der Gradmesser sein für den Wert des Betrachters.« Dann möchte ich denjenigen sehen, der sich dem Vorwurf des Unverständnisses aussetzt, der sich selber zum Banausen stempelt!

Vor allem anderen ist wichtig: Habt weder Scheu noch Skrupel! Macht es wie der Dompteur: Blicket dem Publikum frech ins Auge, und es wird Euch aus der Hand fressen. Laßt Euch keine Schwäche anmerken! Gebt Zucker jenen, die sich Eurer Frechheit unterwerfen, und schwingt die Peitsche der Drohung über jenen, die aufzumucken wagen! Viele menschliche Schwächen kommen Euch zu Hilfe: Die Neugier, die Sensationsgier, die Bereitschaft zum Nachplappern und Nachäffen, der Mangel an Zivilcourage . . .

Gebt Euch nicht viel Mühe mit dem Beantworten von Fragen! Immer behauptet, stellt Thesen auf! Einwendungen begegnet am besten mit einer Geste aus verächtlichem Lächeln und resignierendem Achselzucken, damit solch ein Verständnisloser daran gleich Euer Urteil ablesen kann: Banause!

Nun wird sicher unter den ›Berufenen‹ eine ernsthaft erscheinende Diskussion über Eure Kreation beginnen. Ihr werdet staunen, was die Sachverständigen alles in Euren abstrakten Spaß hineingeheimnissen werden. Man wird Vorläufer Eures Stils in der alten Kunst entdecken (ich tippe in diesem Fall auf Arcimboldo), kunstgeschichtlich gesicherte



Anne Henecka, Elly Ney, 1960

Namen, die sich gegen diese Zumutung nicht mehr wehren können und die Euch nun zum nötigen Respekt verhelfen müssen.

Die Kollegen von anderen modernistischen Sekten werden Euch mehr oder weniger freundlich als neuen Kumpan begrüßen, beneiden oder befehden, letztlich sich damit abfinden in der richtigen Erkenntnis, daß Geduld und Phlegma des Publikums groß genug sind, um einen weiteren Narren zu ertragen.

Junge Leute, die nicht ausreichend Phantasie und Selbstbewußtsein zur Gründung einer eigenen Kunst-Firma besitzen, werden als Jünger zu Euch stoßen. Damit seid Ihr zum Begründer einer neuen ›Schule‹ geworden. Jetzt ist endgültig der Beweis erbracht, daß die von Euch vollzogene Revolution in der Luft lag, daß Eure Werke ein vollkommener Ausdruck unserer Zeit sind. Bald werdet ihr nicht nur der Begründer des Vertigofrugismus, sondern auch sein ›Altmeister‹ sein und ein Lieblingskünstler der ›Grünen‹.

Damit habt Ihr Euern Weg gemacht. Die neue Narrheit hat ihre Geschichte und ein publizistisches Fundament. Auch die Kunsthistoriker kommen nun nicht mehr am Vertigofrugismus vorbei. Jeder Fachmann würde seinen Ruf aufs Spiel setzen, wenn er Euch schroff ablehnen oder gar übersehen würde. Darum wird man forsch oder bedenklich, aber stets wohlwollend und geistreich scheinend über den Vertigofrugismus und seinen Begründer schreiben und reden.

Nachdem so viele Autoritäten ihren Segen gespendet haben, stehen Euch die Galerien der Händler und die Schatullen der Kulturbeauftragten des Landes und der Städte offen. Eilfertige Verleger wittern angesichts wachsender Popularität Verdienstmöglichkeiten, und bald wimmelt es von Kunstmappen, Mono- und Biographien. Der Sieg ist errungen, das Geschäft kann beginnen.

Und wenn Ihr zu den auserwählten Günstlingen der Glücksgöttin zählt, dann wird auch der Tag kommen, da man Euch als Lehrer an eine unserer Kunstakademien beruft, damit Ihr aus Eurem Erfahrungsschatz an die nachwachsende Generation weitergeben könnt. Vielleicht kommt sogar der Zeitpunkt, an dem Ihr selbst an Eure Machwerke zu glauben beginnt als ein Opfer Eures eigenen Bluffs. Dann habt Ihr zum materiellen Erfolg auch noch das Gefühl innerer Befriedigung gewonnen.

Daß Euch solches Glück zuteil werden möge, wünscht Euch voll teuflischen Vergnügens – Euer Mephistopheles.

Wer darf sich Künstler nennen?

Von allen denkbaren Definitionen für Kunst gefällt mir die nachstehende, die sich bewußt auf den Kunstschöpfer bezieht, am besten: Als *Künstler* darf sich ein Mensch bezeichnen, dem es dank seiner Begabung gegeben ist, ein geistig-seelisches Erlebnis in eine sinnenhaft erfaßbare (in der Malerei – sichtbare, in der Plastik – sichtbare und tastbare) Form zu bringen, Gestalt werden zu lassen.

Ein *kunstempfänglicher Mensch* wiedrum ist jener, der auf Grund seiner Veranlagung aus dem so Gestalteten das ursprüngliche geistig-seelische Erlebnis wieder zu entnehmen, nachzufühlen vermag. Es geht also um ein Einbringen durch den Künstler und ein Empfangen durch den Betrachter. Wobei ungeachtet eines Spielraums an Subjektivität eine grundsätzliche Übereinstimmung der Empfindungen beider Partner bestehen muß.

Im Zeitalter weltweiter Kommunikation, des Museumswesens und der Mobilität von Ausstellungen sind wir in der Lage, auch die Zeugnisse fremder Kulturen zu betrachten, bis zu einem gewissen Grade auch zu verstehen. Dieses Verständnis findet seine Grenze dort, wo uns die anthropologischen und kulturspezifischen Voraussetzungen für das tiefere Eindringen in das Kulturgut der anderen fehlen.

Das Bemühen um das Einfühlen in verwandte oder auch fernstehende Kulturprovinzen bringt Gewinn. Ein Teil unseres Selbst, damit voll zugänglich und nachvollziehbar, indes ist nur das Eigenständige. Gleicht die Beschäftigung mit dem Exotischen dem Naschen an Konfekt, so ist für uns die Teilhabe an der aus europäischer Überlieferung gewachsenen Kunst wie Brot für den Geist, die Seele und das Gemüt.

Daß sich unsere Kunst in dieser Epoche nur mühsam gegen scheinkünstlerische Machenschaften behaupten kann, ist ein wahres Unglück. Doch diese Not birgt zugleich eine Hoffnung in sich: Vor dem Hintergrund der offiziös geförderten Afterkunst leuchtet das Wahre, Gute und Schöne um so heller. Auf verfinsterter Kunstszene erscheint ein Silberstreif. Eine nachwachsende Generation empfindet Ungenügen am artistischen Spiel, am Psychopathologischen, an der zynischen Persiflage der Kunstgeschichte, auch am Komplott mit Ideologen und Händlern. Mehr oder weniger unbewußt entdecken die Jungen die zweite Aufgabe des wahren Künstlers (neben dem Beweis seines gestalterischen Könnens): seine Berufung zum Künden.

Pierre Krebs
1. Vorsitzender des Thule-Seminars

Das Thule-Seminar stellt sich vor

Präambel

Der Mythos offenbart die Geschichte, und der Mensch wächst über seine Götter hinaus durch die Verbundenheit mit seinen Ahnen, seinem Boden, dem Wind und den Steinen, weil nur die Nachkommen und deren Taten zur Ewigkeit zu führen vermögen.

Schließlich kann der Mensch die Universalität erst erfassen, wenn er sich seiner Identität bewußt wird. Allein das Aufeinanderbezogensein von Identität und ethnisch-kultureller Vielfältigkeit schafft seine Authentizität.

Die Dialektik des Lebens ist eine Dialektik der Evolution, welche den Gesetzen der Mannigfaltigkeit unterliegt, so wie die Dialektik des Todes eine Dialektik des Rückganges ist, für die wiederum die Gesetze der Entropie gelten.

Die Tragik der heutigen Welt ist die Tragik der Untreue: Entwurzelung jeglicher Kultur, Entfremdung der Wesensart, Atomisierung des Menschen, Nivellierung der Werte, Uniformität des Lebens.

Eine kritische und umfassende Auseinandersetzung mit dem modernen Wissen – von der Philosophie bis zur Ethologie, von der Anthropologie bis zur Soziologie, von den Naturwissenschaften bis zur Geschichte und Pädagogik – muß, jeder intellektuellen Strenge der empirischen Methode gemäß, zur Bewußtwerdung der allgemeinen Weltverwirrung beitragen.

Mit diesen Grundüberlegungen beschäftigt sich das Thule-Seminar. Aufgeschlossen gegenüber dem geistigen Leben unserer Zeit, dabei

kritisch gegenüber allen ideologischen Dogmen, fühlt es sich bei seinen Forschungen der abendländischen Kultur verpflichtet.

Die Idee signalisiert unsere Schöpfung

Das Thule-Seminar wird um eine Klärung der fundamentalen Fragen innerhalb der Ideenbewegung bestrebt sein, um eine neue Bestimmung der kulturellen Schlüsselbegriffe sowie um das Aufdecken neuer Alternativen gegenüber den Kernproblemen der Gegenwart. Diesbezüglich stützt es sich auf sämtliche neuen und wesentlichen Elemente des Wissens in allen Bereichen des Denkens. Angeregt wird es hierbei durch einen kritischen Geist, der jeglicher ideologischen, politischen oder gar polemischen Argumentation fremd ist.

Das Thule-Seminar begreift die Wissenschaft keineswegs als Zweck oder als irgendeinen despotischen Pol des Geistes, sondern vielmehr als eine Aussicht bzw. ein nützliches, rationelles Mittel, die Wirklichkeit der Welt und des Lebens zu erfassen. Sie unterstreicht den einheitlichen Charakter der Wissenschaft und die Notwendigkeit, deren einzelne Gebiete in ein umfassendes zusammenhängendes Denksystem zu integrieren, statt dieselben zu isolieren. Demnach besteht z. B. eine Kontinuität zwischen Geschichte und Soziologie, zwischen Soziologie und Ethnologie, Ethnologie und Genetik, Genetik und Anthropologie, Anthropologie und Molekularbiologie, Molekularbiologie und organischer Chemie usw.

Die lebensanschauliche Alternative

Unsere Lebensanschauung beruft sich nicht auf einen besonderen Theoretiker, sondern auf eine bestimmte Zahl von Ideen bzw. Erkenntnissen, die auf vereinzelte und ergänzende Wissensgebiete innerhalb des spezifischen Erbes sämtlicher europäischen Werte verweisen. Wir nehmen Bezug auf die Forschungsarbeiten und Ergebnisse derjenigen Denker, die keine dogmatisierende Entzifferung des Weltgeschehens vermittelt haben: Friedrich Nietzsche und Karl R. Popper, Oswald Spengler und Julius Evola, Ludwig Wittgenstein und Bertrand Russell, Alexis Carrel und Jacob von Uexküll, Konrad Lorenz und

Arnold Gehlen, Hans-Jürgen Eysenck und Louis Rougier, Vilfredo Pareto und Helmut Schelsky, Georges Sorel und Max Weber, Georges Dumezil und Mircea Eliade, Ernst Jünger, Friedrich-Georg Jünger und Henry de Montherlant, Gottfried Benn und Ezra Pound, aber auch Martin Heidegger und Jules Monnerot, Werner Sombart und Carl Schmitt, Giuseppe Prezzolini und Pierre Joseph Proudhon, Nicolas Lahovary und Jean Piaget, Stefan George, Antoine der Saint-Exupéry, David-Herbert Lawrence u. a.

Die philosophische Alternative

Unsere neue Schule orientiert ihr philosophisches Denksystem, zumindest im Bereich der Ethik, nach den Vorsokratikern, den Stoikern, Schopenhauer und Nietzsche. Hinsichtlich der Erkenntnistheorie berücksichtigt sie die empirische Strömung, sowohl die von der modernen Biologie bestätigte Philosophie Nikolai Hartmanns wie des »hypothetischen Realismus« (Campbell/Lorenz) den aus dem französischen Positivismus entstandenen Kritizismus und die Argumentation des logischen Empirismus des Wiener Kreises – zur Artikulierung einer nunmehr strukturierten nominalistischen und existentiellen Weltauffassung.

Ihr Nominalismus behauptet die Bedingtheit der Begriffe und Ideen gegenüber den jeweiligen ethno-kulturellen Normen. Ihr Existentialismus begreift den Menschen innerhalb eines kulturellen Erbes und einer ethnischen Struktur; diese gewähren ihm sowohl eine Öffnung auf die Welt als auch eine Bindung an die ihn identifizierende Herkunft. Dem Menschen steht es frei, dieses Erbe anzutreten oder sich dessen zu entledigen: er kann aber diese Herkunft nicht verhindern.

Unsere neue Schule betont das Primat des Lebens über sämtliche bislang vermittelten Lebensanschauungen, den Vorrang der Seele vor dem Geist sowie des Empfindungsvermögens vor dem Intellekt, den Vorzug schließlich des Charakters gegenüber dem Verstand.

Die soziologische Alternative

Unsere neue Schule berücksichtigt das wissenschaftlich Erworbene der letzten Jahre, eröffnet die Debatte über die immer wieder belegten

Folgen der Vererbungsgesetze. Sie schätzt jene durch die ethologische Revolution und die Verhaltenslehre hervorgerufenen Umwälzungen ein und trägt aufgrund dieser Errungenschaften zur Erarbeitung eines neuen Gesellschaftsvertrages innerhalb der Differenzierungslehre bei, diesbezüglich die Forschung der erst jüngst aufgekommenen Soziobiologie bereits in Betracht ziehend. Sie deckt das Hauptproblem der pädagogischen Verantwortung auf und entwickelt eine aller behavioristischen Theorien enthobene Erziehungsform, die auf einer Neubestimmung des Autoritätsbegriffs beruht. Sie nimmt Stellung zur Auffassung der Elite, der Macht und der Regierung. Sie unterstreicht, daß die Kunst weder Halluzination noch Snobismus, weder Raserei noch Verdummung ist. Sie sagt aus, weshalb sie sich z. B. für Trémois (und nicht Beuys) erklärt, für Vigeland (und nicht Zadkine).

Unsere neue Schule wird um eine Erklärung bestrebt sein, weshalb sie der Frankfurter Schule entgegensteht (Max Horckheimer, Theodor Adorno, Ernst Bloch, Jürgen Habermas), weshalb sie die neomarxistische Analyse Herbert Marcuses widerlegt, den Freudomarxismus Erich Fromms und Wilhelm Reichs sowie die primitiven Utopien Ivan Illichs, weshalb sie die Freudsche Scholastik anprangert, weshalb sie eine kritische Untersuchung der von Antonio Gramsci über die kulturelle und zivile Macht aufgestellten Theorie vornehmen will, weshalb sie den egalitären Neofeminismus in Frage stellt, weshalb sie die streng wissenschaftliche Ökologie und die ideologische auseinanderhält, weshalb sie die nahezu apokalyptischen Behauptungen des Club of Rome bestreitet, weshalb sie die Konsumgesellschaft verurteilt, weshalb sie die nahezu katastrophalen Nachteile des amerikanischen Einflusses aufdeckt, weshalb sie das sowjetische Europa des Ostens sowie das amerikanische Europa des Westens ablehnt; denn das Thule-Seminar verkündet ein europäisches Europa, das sich seiner Identität und seines Schicksals bewußt werden muß.

Alternative zum Totalitarismus weltlicher oder judäochristlicher Prägung

Hieraus folgt, daß unsere neue Schule sich unbedingt gegen die Systeme absolutistischer Prägung abgrenzen will, da sie die Idee eines Determinismus, einer einzigen Wahrheit oder eines Monotheismus

implizieren, mit denen wir den Ursprung des Totalitarismus glauben erklären zu können. Unsere neue Schule vertritt weiterhin die Ansicht, daß der gemeinsame Nenner all dieser Systeme in dem Universalismus zu finden ist, d. h. mit der Gleichheitslehre aristotelischen oder thomistischen, judäochristlichen oder marxistischen Ursprungs.

Unsere Lebensanschauung stellt alle totalitären Lehren in Frage, weil sie die Mannigfaltigkeit der Welt, die kulturellen Besonderheiten sowie die ethnischen Unterschiede negieren, weil sie lediglich bestrebt sind, den Willen und die Spezifität der einzelnen Völker in eine einzige, allumfassende, restringierende Wahrheit hineinzuzwängen.

Unsere neue Schule erfaßt hinter der Krise der Kirche die noch tiefere Krise der christlichen Theologie, die ihre Widersprüche und dogmatischen Utopien nicht mehr mit der objektiven Realität und den wissenschaftlichen Errungenschaften in Einklang zu bringen vermag. Sie will gleichzeitig ihren Beitrag zur Schwächung der Ideologien leisten.

Außer dem Totalitarismus stellt unsere Lebensanschauung das in Frage, was man gemeinhin unter Reduktionslehre versteht. Freud reduziert das Verhalten auf sexuelle Verdrängungen, die Marxisten reduzieren u. a. die Geschichte auf die jeweilige angewandte Wirtschaftslehre, die Rassisten reduzieren die Kultur auf die genetischen Voraussetzungen. Wir bekräftigen im Gegenteil, daß der Mensch über eine für ihn wesentliche Entscheidungsfreiheit verfügt innerhalb seiner biologischen, genetischen, psychischen Strukturen sowie innerhalb seiner ökologischen Umwelt. Gerade diese Entscheidungsfreiheit ist es, die aus ihm ein Kulturwesen macht.

Die wirtschaftliche Alternative

Unsere neue Schule prangert die durchmerkantilisierte Gesellschaft an, deren Wertskala auf dem sogenannten Ökonomismus gründet. Entgegen der sowohl im Osten (marxistischer Kollektivismus) als auch im Westen (liberaler Kapitalismus) verankerten Meinung, dieser Ökonomismus sei der Motor der Geschichte, behaupten wir, daß der Mensch – und allein der Mensch – der Schmied der Geschichte war und bleibt. Auf die organische Ökonomie bezugnehmend, beschreibt das Thule-Seminar eine Alternative zu den kollektivistisch-totalitären und kapitalistisch-liberalen Systemen.

Die geschichtliche Alternative

Unsere Lebensanschauung bekräftigt also das Recht eines Volkes auf Verschiedenheit, d. h. das Recht darauf, seine ethnischen Besonderheiten zu wahren. Dies führt uns einerseits zu einer Untersuchung und Wiederentdeckung unserer Herkunft, andererseits zu einer neuen Bestimmung der europäischen Werte, der Lebensanschauung sowie der indogermanischen Erkenntniskraft. Unsere neue Schule will in der Tat die ethnischen, historischen, kulturellen und mythologischen Strukturen der indogermanischen Welt bis zum Ursprung zurückverfolgen.

Unsere neue Schule betont nämlich, daß die Geschichte keineswegs das Anderswo der Welt ist. Die Geschichte ist vielmehr das Vorher der Welt, das zur besseren Erfassung ihrer Formen, ihrer Werte und ihres Nachher beiträgt. Die Geschichte ist weder ein Schaufenster noch ein Museum. Sie ist vielmehr Interaktion zwischen Vergangenem und Gegenwärtigem. Sie vermag über die Zukunft zu spekulieren, solange das betreffende Volk seine genetische Substanz nicht modifiziert hat. Die ethno-kulturelle Zerrüttung ist es, die zur Unterbrechung der Generationsfolge führt.

Alternative zum Universalismus

Wir vertreten den Standpunkt, daß der Sinn des Lebens und der Geschichte einzig in den Handlungen gründet, die beide lenken. Der Wille drückt dem Leben seine Richtung in dem gleichen Maße auf, wie er der Geschichte seinen Sinn aufdrückt. Schon ein stärkerer Wille, ein mutigeres Unternehmen oder eine kühnere Idee vermag der Geschichte einen anderen Verlauf, eine andere Entwicklung, einen anderen Sinn zu verleihen. Dies impliziert ein Aufeinanderbeziehen von Mensch und Wahrheit, von Mensch und Volk (d. h. auch Milieu und Kultur). Dieser Denkprozeß ist insofern geboten, als der völkische Pluralismus einen Pluralismus sowohl der Werte als auch demzufolge des Wahrheitsbegriffs voraussetzt. Daraus geht hervor, daß der Wahrheitsbegriff eines Volkes in keiner Weise maßgebend für ein anderes sein muß: unterschiedlichen psychischen Anlagen entsprechen unterschiedliche Auffassungen der Welt, Auffassungen des Menschen in dessen Beziehung zum Kosmos, Auffassungen des Lebens in seinen

einzelnen Äußerungsformen, Auffassungen des Todes hinsichtlich seiner Sanktionen. Während die Gleichheitslehre das Absolute und Totalitäre bezweckt, legt die Differenzierungslehre grundsätzlich Wert auf die Relativität und die Besonderheit. Während die Gleichheitslehre verbindet und vereinheitlicht, will die Differenzierungslehre die Identität und die Spezifität hervorheben. Während die Gleichheitslehre zusammenballt und plant, ist die Differenzierungslehre auf eine Strukturierung und Autonomie bedacht. Der Wahrheitsbegriff innerhalb der Gleichheitslehre ist absolut, indessen ist der Wahrheitsbegriff in der Differenzierungslehre zufällig. Der erste ist ideologisch (die Idee überschattet den Menschen), der zweite organisch (der Mensch behält den Vorrang).

Die kulturelle Alternative

Unsere Epoche ist eine Massenepoche, wo alles gleichwertig ist, eine anonyme Gesellschaft abgesetzter Menschen, also Individuen. Die Gleichheitslehre ist dabei, in den Massen eine Konsumgesellschaft zu produzieren, die Konrad Lorenz zu dem Ausspruch bewogen hat, daß sie den warmen Tod übertrage, sofern sie angesichts besagter Gleichwertigkeit die Resignation, die Gleichgültigkeit und die Kastration fördert und begünstigt.

Die von uns angekündigte Epoche ist eine Epoche der Völker mit ausgeprägter Hierarchisation; mit anderen Worten die spezifische Gesellschaft zusichselbstgekommener Menschen: der Personen. Denn die Lebensanschauung der Differenzierungslehre läßt einen Humanismus aufkommen, bestimmt der einzige, der sich weder seiner Privilegien noch seiner Rechte zu schämen braucht: denn er entspricht dem Leben, seiner Mannigfaltigkeit und seiner als Grundsatz hingestellten Ungleichheit; und er zieht aus dieser Ungleichheit die einzige Würde, die nicht unter den Schwächen und den oft einander widersprechenden Moralvorschriften zu leiden hat; das ist die Würde des innerhalb einer Hierarchie aufgefaßten Menschen, der seine Identität wahren und sich aufgrund seines Charakters gegen andere Menschen abgrenzen kann. Ein Humanismus schließlich in dem einzigen Zusammenhang, der nicht unter irgendwelcher metaphysischen Fiktion zu leiden hat, weil er organisch ist, weil er sich auf die Lebensgesetze stützt: nämlich auf das Volk.

Die Bewegung signalisiert unsere Verwirklichung

Einige entschlossene Europäer, die sich sowohl des Ursprungs ihrer Geschichte als auch deren Spezifität bewußt waren, kamen zur Gründung des Thule-Seminars zusammen, das morgen ein Vaterland und neue kulturelle Werte für die Völker Europas schaffen wird.

Die strategische Alternative

Das Thule-Seminar ist ein Verein für intellektuelle Kommunikation und Synthese, deren Zielsetzung der neuen Bestimmung der europäischen Werte gilt, und zwar auf einer metapolitischen Ebene des Denkens. Ein etwaiges politisches Verhalten unsererseits oder eine Beziehung zu einer politischen Vereinigung jeglicher Art ist demzufolge ausgeschlossen. Unser Handeln ist lediglich eine Strategie der kulturellen Auseinandersetzung, eine Anwendung des Denkens und eine Aktualisierung der Idee.

Das Thule-Seminar ist eine Art Katalysator, indem es die geistige Verwandtschaft einzelner Menschen nach einem bestimmten gemeinsamen Ziel orientiert. Zur geistigen Bindung kommt eine menschliche hinzu, die aus dem gewöhnlichen Beitritt ein Engagement machen kann. Dies erfordert allerdings, daß Zusammenhalt, Gemeinschaftssinn und interne Gleichstellung die zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb des Seminars bestimmen.

Das Thule-Seminar entwickelt ein vollkommen neues Konzept, welches zunächst eine globale weltanschauliche Kritik der Gleichheitslehre betrifft. Diese Kritik ist insofern notwendig, als sie die Analyse untermauern, eine Maieutik konzipieren, eine Handlungsweise bestimmen und eine Strategie anwenden wird. Dies soll auf einer zweiten Stufe zur Apperzipierung einer Alternative führen. Die damit verbundene neue Bestimmung der kulturellen Werte wird das Aufkommen eines neuen Lebensstiles, einer neuen Welt, eines neuen Schicksals ermöglichen, eines Schicksals im spenglerschen Sinne, wonach unser freier Wille unser Schicksal sei.

Das Thule-Seminar will zunächst die Bewußtwerdung der volklichen Identität anregen, die zu einem besseren Erfassen und Verständnis des

Menschen verhilft. Robert Ardrey sagt in diesem Zusammenhang, daß wir nach einer Identität streben wie eine Pflanze nach dem Licht.

Die Strategie signalisiert unser Engagement

Die Klarheit ist stets die geheime Waffe der Strategie gewesen. Aber wir dürfen uns nicht täuschen. Die Gleichheitslehre ist ihrer endgültigen Verwirklichung nah. Die Differenzierungslehre sieht noch keine bevorstehende Konkretisierung, läuft sogar Gefahr zu scheitern. Diese Diskrepanz zwischen Zeit und Reife kann uns dann zum Verhängnis werden, wenn wir unsere Kräfte durch zuviel Theoretisieren vergeuden, statt sie in ein praxisbezogenes Projekt zu investieren. Diese Diskrepanz kann uns dennoch ebenfalls von Nutzen sein, wenn wir – angesichts der vielfältigen Widersprüche der egalitären Gesellschaft – die sich bei einer einfachen Betrachtung der alltäglichen Realität anbietenden Diskussionsansätze profilieren, einen klaren Standpunkt vermitteln.

Die Herausforderung

Die Gleichheitslehre herrscht in unserer Zeit vor. Sie ist längst kein Projekt mehr. Sie ist zum soziologischen Phänomen geworden. Wir müssen einsehen, daß die alltägliche Verwirklichung der Idee deren Wahrheit selbst schafft. Demnach wird die Gleichheitslehre die Wahrheit der morgigen Welt sein, wenn sie zur Lebensregel oder zum Lebensbezug der Völker wird. In dieser Optik versteht sich das Thule-Seminar vorwiegend als Herausforderung. Es gebührt uns, eine höhere Wahrheit zu finden, die mehr Substanz bedeutet, mehr innere Logik ausstrahlt, eine größere Überzeugungskraft besitzt. Dazu müssen neue Werte erfaßt und artikuliert werden.

Wir müssen also eine Alternative bestimmen, die Europa eine solche Entwicklung einräumen wird, daß an der Spezifität und an der Lebensanschauung nicht mehr gerüttelt wird.

Zielsetzung des Thule-Seminars als Schule einer neuen Kultur ist die Neubestimmung des heutigen Willens zur effizienten Einwirkung aller indogermanischen Quellen auf den europäischen Humanismus von morgen.

Anmerkungen

Pierre Krebs
Gedanken zu einer kulturellen Wiedergeburt

[1] vgl. François Tissier, Le coup de la dialectique, Paris, 1969, 9 – [2] In der Tat ist die geistige Wachsamkeit ebenso relevant für den Schutz des Erbes wie für die geistige Spekulation. Die Gefahr einer geistigen Verwertung ist viel größer als gewöhnlich angenommen. In den letzten Jahren versuchten egalitäre Kreise in Frankreich, Nietzsche zu verwerten. Wenn die Absurdität eines solchen Unterfangens in bezug auf die Denkungsweise Nietzsches offenkundig ist, ist sie es viel weniger angesichts der gegnerischen Taktik: die einfache Aneignung von Nietzsches Philosophie erleichtert (im Gegensatz zum vergeblichen Widerlegungsversuch) die Formulierung des Gegen-Standpunktes, wenn man ihr allerdings eine derart entstellte Interpretation verleiht, daß der Anschauungsinhalt dadurch eingeschränkt, verändert oder gar zensiert wird. – [3] vgl Jules Monnerot, Les lois du tragique, Paris 1969, 65 – [4] ebd 65. Hervorhebung im Originaltext – [5] vgl Oswald Spengler, Pessimismus?, Berlin 1921, 13 – [6] vgl Pierre Drieu la Rochelle, Notes pour comprendre le siècle, Paris 1941 – [7] vgl Friedrich Nietzsche, Ecce homo, herausgegeben von Karl Schlechta, B. III, 1152 – [8] ebd 1152–1153 – [9] vgl Jacques Monod in der Pariser Zeitung Le Monde v. 24. 2. 1971. Professor Monod, Nobelpreis für Physiologie und Medizin 1965, ist Verfasser eines Buches, das die Kritik als eine der wichtigsten Veröffentlichungen unserer Zeit bezeichnet hat: Le hasard et la nécessité, Paris 1970 (deutsch: Zufall und Notwendigkeit, dtv-Taschenbuch, München 1979, 4. Auflage). Mittlerweile war das Buch Anlaß zu äußerst interessanten kritischen Betrachtungen, insbesondere über Monods eigene Auffassung des Zufalls. Vgl Beigbeders Artikel in: Nouvelle-Ecole Nr. 25/26, Paris 1975 – [10] vgl Robert Ardrey, La loi naturelle, Paris 1971, 40 – [11] vgl Hans Jürgen Eysenck, Die Ungleichheit des Menschen, München 1978, 40 – [12] ebd 49 – [13] ebd – [14] ebd 40 – [15] vgl. Jörg Riecks Untersuchung zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz, die wichtige Einblicke in Jensens und Eysencks Persönlichkeit, in deren wissenschaftliche Studien sowie in die kritischen Betrachtungen verschafft, die ihre Erkenntnisse in der ganzen Welt hervorgerufen haben. – [16] In Jackson Mississippi Dailey News, v. 17. 2. 1969. Diese Äußerung fand Eingang in Jean-Pierre Héberts Arbeit Race et intelligence, Paris 1977, 49. Dieses Buch vermag ein sehr umstrittenes Thema erschöpfend, wissenschaftlich und objektiv zu behandeln. Die französische Kritik hat es zur brisantesten Buchveröffentlichung der letzten Jahre erklärt. Übersetzung und Veröffentlichung im Rahmen des Thule-Seminars ist geplant. – [17] vgl Pierre Debray-Ritzen, Lettre ouverte aux parents des petits écoliers, Paris 1978 – [18] vgl Eléments Nr. 27, Paris 1978, 18. Eléments ist die offizielle Zeitschrift

der G.R.E.C.E. Redaktion und Verwaltung, 1 square La Bruyère, 75009 Paris. Für die Leitung sind Michel Marmin und Pierre Vial verantwortlich. Der Leitartikel ist Robert de Herte, der in Zusammenarbeit mit Hans-Jürgen Nigra Die USA, Europas mißratenes Kind, München 1979, veröffentlicht hat. Mittlerweile wird die Zeitschrift ebenfalls in Italien produziert. – [19] vgl Konrad Lorenz in Nouvelle-Ecole aaO 45 – [20] vgl Jean Rostand, L'homme, Paris 1962, 68 – [21] ebd 71 – [22] ebd 72 – [23] ebd – [24] vgl Michel Poniatowski, L'avenir n'est écrit nulle part, Paris 1978, 158 – [25] vgl Louis Rougier, Du paradis à l'utopie, Paris 1979, 189 – [26] ebd – [27] ebd 190 – [28] Louis Rougier gibt zu erkennen: »Sprache und Schrift bestimmen im gleichen Maß das Denken. Ernest Renan hat nachgewiesen, warum die semitischen Sprachen sich als außerstande herausstellten, die philosophischen Systeme sowie die theoretischen, deduktiven Wissenschaften, welche ein Privilegium indo-europäischer Sprachen blieben, auszuarbeiten. Dieses sprachliche Unvermögen gründet in der syntaktischen Armut, dem Fehlen jener Konjunktionen, die die einzelnen Gedanken in einen logischen Zusammenhang setzen, so daß diese Sprachen dem Wesen der Beweisführung unangepaßt sind« aaO, 192. Ebenfalls bemerkenswert ist die Tatsache, daß die sogenannten einsilbigen Sprachen (jedes Wort ist ein Ideogramm) den umfassenden Gebrauch eines Zeichens als Substantiv, Verb oder Adjektiv ermöglichten. Diese Sprachen weisen keine Syntax auf. Rougier erklärt außerdem, daß »das Fehlen von Partikeln, die einen logischen Zusammenhang zwischen den Wörtern herstellen, im chinesischen Satz den Eindruck einer lexikalischen Folge von beliebiger Ambiguität verbleibt«, ebd – [29] In The progress and evolution of man in Africa, Oxford University Press 1961, 15, schreibt der weltbekannte Anthropologe L.S.B. Seakey: »Als Sozialanthropologe gebe ich gern zu , – ich betone sogar ausdrücklich – daß große Unterschiede in Mentalität und Psychologie die einzelnen Menschenrassen voneinander trennen. Vielmehr: ich neige zu der Behauptung, daß – so groß die physischen Unterschiede zwischen Schwarzen und Europäern z. B. auch sein mögen – die geistigen und psychologischen noch größer sind.« Robert Benett Bean, Professor für vergleichende Anatomie an der Universtät Virginia, stellt fest, daß rassische Veränderungen auf der Höhe der Gehirnlappen (vor allem des Frontallappens) stattfinden. Vgl Some racial particularities of the human brain, American journal of anatomy, 1906, 5, 353–432, 411. Das Gehirn der Schwarzen zeigt im Vergleich zu den Weißen »eine Senkung des vorderen Assoziationszentrums sowie einen gewissen Auswuchs des hinteren Assoziationszentrums«, vgl. Some racial peculiarities of the human brain, American journal of anatomy, 1909, 9, 1–32, 353. In seinem Buch Race et intelligence, aaO, das ebenfalls auf obige Veröffentlichungen bezugnimmt, gibt Jean-Pierre Hébert an, daß der Rassenunterschied zwischen Schwarzen und Weißen auf der Höhe der Frontallappen 20% beträgt. Er fügt hinzu, daß »die Häufigkeit an Frontallappen großen Umfanges bei den Weißen 66 zu 88 betragen. Bei den Schwarzen ist das Verhältnis umgekehrt; und die Frontallappen geringen Umfanges sind in der Überzahl: 106 zu 165« Hébert bemerkt, daß C. J. Conolly (vgl. Contribution to the anthropology of the brain, American journal of physical anthropology, 1931, 15, 477–492, The fissural pattern in the brain of Negroes and Whites, American journal of physical anthropology, 1941, 28, 133–166, External morphology of the primate brain, Springfield, Illinois, 1950, C.-C. Thomas) sowie L. Bianchi (vgl. Contributo alla morfologia del cervello degli Zulu, Archivio italiano di anatomia e di ambriologia, 1934, 33 und 1938, 39) ebenfalls auf jene Unterschiede hingewiesen haben. Andere Verfasser messen den Unterschiede auf der Höhe des

Temporallappens eine große Bedeutung bei, da er eine wichtige Rolle für das Empfindungsvermögen übernimmt. Als Beispiel führt Hébert die Bewertung von R. Gayre of Gayre an, wonach »dieser beim Afrikaner überdurchschnittlich entwickelte Lappen die außerordentliche Sensibilität der Schwarzen, ihre Ausdruckskraft und ihr sprachliches sowie musikalisches Vermögen« determiniere, aaO 109 (vgl R. Gayre of Gayre, An empirical consideration of differences between the Bantu and the European, The mankind Quaterly, 1972, 13, 19. Weitere Schriften des Autors sind relevant: The dilemma of inter-racial relations, The mankind Quarterly, 1966, 6, 183–201, Miscegenation and racial improvement with special reference to the negroid races, The mankind Quarterly, 1970, Miscellaneous racial studies 1943–1972, Bd I: 1943–1956; Bd II: 1957–1972, Edinburgh, The Armorial limited, 1972). Wenn man schließlich weiß, daß die psychischen Vorgänge des Menschen vornehmlich in der präfrontalen Zone stattfinden, ist die Bedeutung der Unterschiede auf Höhe der Frontallappen offenkundig. dies hat Bean zu der Aussage bewogen, daß solche Unterschiede »auf Verschiedenheiten im Leitungsvermögen oder in der relativen Tätigkeit der Frontallappen beider Rassen hindeuten« (in Some racial particularities of the Negro brain, aaO 783. Vgl. auch Race et intelligence aaO 101–124. Andere Untersuchungen haben rassische Unterschiede auf der Ebene der Gehirnspalträume aufgedeckt (architektonische Gehirnstrukturen; Elektro-Enzephalogramm, usw.). Vgl. insbesondere das Buch Race et intelligence, aaO, das auf die Arbeiten von Conolly, Cuvier, Gratiolet, Marshall, J. R. Baker, Vint, G. Oliver, Pearl, Ariens Kappers, etc. eingeht. Von einiger Relevanz sind ebenfalls die Arbeiten von E. van Valen, J.-R. Baker, W. Todd, J. Millot, I. Schwidetzky, R.-E. Kuttner, F. Vogel, Carleton S. Coon, W. Shockley, H. V. Vallois, O. Verschuer u.v.a. Die 1960 von Dr. Gayre of Gayre gegründete Zeitschrift The mankind Quarterly als Opposition gegen die egalitären UNESCO-Thesen wurde von drei weltbekannten Wissenschaftlern geleitet: »Der Professor Corrado Gini (1884–1965), Gründer und Direktor des Instituts für Statistik an der Universität Rom, Direktor der Zeitschrift Genus, berühmt für seine demographischen, soziologischen und statistischen Forschungen; der Professor R. R. Gates (1882–1962), anerkannter Botaniker, Genetiker und Anthropologe und der Professor Henry E. Garrett (1894–1973), ehemaliger Präsident der amerikanischen Gesellschaft für Psychologie, Wegbereiter der Psychometrie und Verfasser einer Reihe wissenschaftlicher Betrachtungen über die Rassenpsychologie« (Race et intelligence, aaO 40). »Heutzutage erscheint die Zeitschrift unter wissenschaftlichem Beistand der Professoren Mario Cappieri, F. C. J. McGurk und R. Lynn. In deren Redaktionsausschuß befinden sich 35 wissenschaftliche Persönlichkeiten, darunter die deutsche Anthropologin I. Schwidetzky, ehemalige Assistentin von Professor von Eickstedt und Verfasserin zahlreicher Studien, Professor J. C. Carothers, Spezialist der Psychologie des afrikanischen Schwarzen; Professor H. J. Eysenck (bereits zitiert); Professor A. P. Elkin, bekannt für seine Untersuchungen über die Urbewohner Australiens; Professor L. Gedda, Genetiker an der Universität Rom, Spezialist der Zwillingsforschung; die amerikanischen Genetiker C. F. Oliver und D. C. Rife; Professor G. Genna von der Universität Rom; der schwedische Anthropologe B. Lundman; Professor S. Porteus, Erfinder des Labyrinth-Tests; Professor Walter Scheidt aus Hamburg; Professor Sergi aus Rom; Dr. Audrey Shuey, Spezialist der Rassenpsychologie in den Vereinigten Staaten; der holländische Genetiker M. J. Sirks; der deutsche Genetiker O. von Verschuer; Professor H. V. Vallois aus Paris (. . .)« (ebd 40 ff). – [30] Rougier, aaO 195 –

[31] ebd – [32] ebd – [33] ebd – [34] ebd – [35] ebd – [36] ebd 195–196 – [37] ebd 196 – [38] ebd – [39] ebd 197 – [40] ebd 197–198 – [41] ebd 198 – [42] ebd – [43] ebd 200 – [44] Nachstehend der Text dieser Entschließung mit den ersten fünfzig Unterschriften, denen sich weitere siebundzwanzig bekannte deutsche Wissenschaftler angeschlossen haben. Dieser von Hermann Kiesel übersetzte Text ist erstmals von der in Hamburg erscheinenden Zeitschrift Neue Anthropologie, Jahrgang 2, Heft 2, 1974 aufgegriffen worden. Er erschien abermals in der wissenschaftlichen Zeitschrift Homo diesmal in der Übersetzung des Physiologen P. Leyhausen. In Frankreich hat die Zeitschrift Nouvelle-Ecole für die Veröffentlichung gesorgt, aaO Nr. 23, Winter 1973–1974:

Obwohl einwandfrei bewiesen ist, wie groß der Anteil der Vererbung bei der Entwicklung menschlichen Verhaltens ist, hat es sowohl in Nordamerika wie in Europa Wissenschaftlern persönlich und beruflich sehr geschadet, mit Nachdruck darauf hinzuweisen. 50 Wissenschaftler aus Nordamerika, Großbritannien und Frankreich hielten es daher für dringend geboten, für Freiheit in Forschung und Lehre auch auf diesem Gebiet einzutreten, und haben eine Entschließung unterzeichnet, die im Juli 1972 in der Zeitschrift »American Psychologist« veröffentlicht wurde. Die deutsche Übersetzung dieser Entschließung lautet:

Vererbung, menschliches Verhalten und die Freiheit der Wissenschaft

Vorbemerkung: Die Geschichte der Zivilisation weist viele Perioden auf, in denen wissenschaftliche Forschung oder Lehre aus nichtwissenschaftlichen Gründen mit Zensur, Strafen oder Unterdrückung bedroht waren, meistens, weil sie irgendwelchen religiösen oder politischen Glaubensbekenntnissen zu widersprechen schienen. Wohlbekannte Opfer unter den Wissenschaftlern waren: Galilei im orthodoxen Italien, Darwin im viktorianischen England, Einstein in Hitlers Deutschland und Vertreter der Mendelschen Vererbungslehre in Stalins Rußland.

Gegenwärtig müssen wir erleben, wie man in ganz ähnlicher Weise versucht, Wissenschaftler zu unterdrücken, zu zensieren, abzustrafen oder persönlich zu verunglimpfen, welche die Rolle der Vererbung im menschlichen Verhalten betonen. Ihre Publikationen werden oft falsch zitiert oder in irreführender Weise referiert; der Appell an Emotionen ersetzt oft die wissenschaftliche Auseinandersetzung; Argumente richtet man häufig gegen die Person statt gegen ihre Beweisführung (z. B. bezeichnet man einen Wissenschaftler als »Faschisten« und ignoriert sein Beweismaterial). Ein Großteil der Angriffe kommt von Nicht-Wissenschaftlern oder sogar Wissenschaftsgegnern unter den politisch-militanten Elementen der Universitäten, ein anderer Teil von Akademikern, die völlig auf eine milieu-theoretische Erklärung fast aller menschlichen Unterschiede eingeschworen sind. Eine Vielzahl von Wissenschaftlern, welche die Beweismittel geprüft haben und völlig davon überzeugt sind, welch große Rolle die Vererbung auch im menschlichen Verhalten spielt, bewahrt Schweigen, statt ihre Überzeugung deutlich und öffentlich auszusprechen oder sonstwie ihren weniger zurückhaltenden Kollegen ausreichend den Rücken zu stärken.

Das Ergebnis von dem allen liegt in der augenblicklichen Situation der Verhaltenswissenschaften klar zutage: Es ist praktisch Häresie, die Bedeutung der Erblichkeit im Verhalten angemessen zu betonen oder die weitere Erforschung der biologischen Grundlagen des Verhaltens zu empfehlen. Die »freie« akademische Welt wird von einer Art orthodoxer Milieu-Theoretiker beherrscht, die rücksichtslos Lehrer, Forscher und Stu-

denten daran hindert, biologische Erklärungen anzunehmen oder Untersuchungen anzustellen.

Entschließung: In dieser Lage bekennen sich die unterzeichneten Wissenschaftler verschiedenster Fachgebiete zu den folgenden Anschauungen und Grundsätzen:

1. Wir haben ein großes Beweismaterial über die mögliche Rolle der Vererbung bei der Ausbildung menschlicher Fähigkeiten und Verhaltensweisen untersucht, und wir sind der Meinung, daß solche erblichen Einflüsse sehr stark sind.
2. Wir wünschen mit allem Nachdruck, Forschungen über die biologische und erbmäßige Basis des Verhaltens zu fördern, da sie eine notwendige Ergänzung der zahlreichen Versuche milieu-theoretischer Verhaltenserklärungen sind.
3. Wir bestehen ganz entschieden auf dem Recht und betonen die wissenschaftliche Pflicht des Lehrers, Erbeinflüsse auf das Verhalten zu diskutieren, und zwar in angemessenem Rahmen und nach gewissenhafter eigener Unterrichtung.
4. Wir beklagen zutiefst, daß man Fragen der Erblichkeit in den eingeführten Lehrbüchern totschweigt, und daß man in solchen Wissenschaftszweigen wie Soziologie, Sozialpsychologie, Sozialanthropologie, Pädagogik, Psychometrie und vielen anderen die Wichtigkeit der Vererbung nicht gewissenhaft erforscht und hervorhebt.
5. Somit rufen wir alle freiheitlich gesinnten Mitglieder der wissenschaftlichen Welt auf: Fakultäten, berufliche und wissenschaftliche Gesellschaften, den amerikanischen Verband der Universitätsprofessoren, die amerikanische Vereinigung für bürgerliche Freiheit, die Universitätsinstitute für Vernünftige Alternativen, Vorsitzende und Vorstandsmitglieder, wissenschaftliche Institutionen und die Herausgeber wissenschaftlicher Zeitschriften. Mögen sie alle darauf bestehen, daß die Gesellschaftswissenschaften frei und offen bleiben für die wohlbegründeten Ansprüche biologischer Verhaltensforschung, und daß sie mit großer Wachsamkeit alle qualifizierten Forscher und Universitätslehrer schützen, die mit Gewissenhaftigkeit auf diesem Gebiet lehren, forschen oder publizieren.

Wir richten diesen Aufruf an Sie alle, weil wir als Wissenschaftler glauben, daß menschliche Probleme am ehesten durch wachsendes menschliches Wissen gelöst werden können, und daß solcher Wissenszuwachs weit eher zur Vermehrung menschlichen Glücks beiträgt als ideologisch-dogmatische Forschungs- und Lehrverbote.

Jack A. Adams, Professor of Psychology, University of Illinois – Dorothy C. Adkins, Professor/Researcher in Education, University of Illinois – Andrew R. Baggaley, Professor of Psychology, University of Pennsylvania – Irwin A. Berg, Professor of Psychology, and Dean of Arts & Sciences, Louisiana State University – Edgar F. Borgatta, Professor of Sociology, Queens College, New York – Robert Cancro, M.D., Professor of Psychiatry, University of Connecticut – Raymond B. Cattell, Distinguished Research Professor of Psychology, University of Illinois – Francis H. C. Crick, Nobelpreisträger, Medical Research Council, Laboratory of Molecular Biology, Cambridge University – C. D. Darlington, F. R. S., Sherardian Professor of Botany, Oxford University – Robert H. David, Professor of Psychology and Assistant Provost, Michigan State University – M. Ray Denny, Professor of Psychology, Michigan State University – Otis Dudley Duncan, Professor of Sociology, University of Michigan – Bruce K. Eckland, Professor of Sociology, University of North Carolina – Charles W. Eriksen, Professor of Psychology, University of Illinois – Hans J. Eysenck, Professor of Psychology, Institute of Psychiatry,

University of London – Eric F. Gardner, Slocum Professor & Chairman, Education and Psychology, Syracuse University – Benson E. Ginsburg, Professor & Head, Biobehavioral Sciences, University of Connecticut – Garrett Hardin, Professor of Human Ecology, University of California, Santa Barbara – Harry S. Harlow, Professor of Psychology, University of Wisconsin – Richard Herrnstein, Professor & Chairman of Psychology, Harvard University – Lloyd G. Humphreys, Professor of Psychology, University of Illinois – Dwight J. Ingle, Professor and Chairman of Physiology, University of Chicago – Arthur R. Jensen, Professor of Educational Psychology, University of California, Berkeley – Ronald C. Johnson, Professor & Chairman of Psychology, University of Hawaii – Henry F. Kaiser, Professor of Education, University of California, Berkeley – E. Lowell Kelly, Professor of Psychology & Director, Institute of Human Adjustment, University of Michigan – John C. Kendrew, Nobelpreisträger, MRC Laboratory of Molecular Biology, Cambridge, England – Fred N. Kerlinger, Professor of Educational Psychology, New York University – William S. Laughlin, Professor of Anthropology & Biobehavioral Sciences, University of Connecticut – Donald B. Lindsley, Professor of Psychology, University of California, Los Angeles – Quinn McNemar, Emeritus Professor of Psychology, Education, and Statistics, Stanford University – Paul E. Meehl, Regents Professor of Psychology and Adjunct Professor of Law, University of Minnesota – Jacques Monod, Nobelpreisträger, Professor, Institut Pasteur, Collège de France – John H. Northrup, Nobelpreisträger, Professor Emeritus of Biochemistry, University of California and Rockefeller University – Lawrence I. O'Kelly, Professor and Chairman of Psychology, Michigan State University – Ellis Batten Page, Professor of Educational Psychology, University of Connecticut – D. A. Rasmusen, Professor of Animal Genetics, University of Illinois – Anne Roe, Professor Emerita, Harvard University & Lecturer in Psychology, University of Arizona – David Rosenthal, Research Psychologist and Chief of Laboratories, National Institute of Mental Health – David G. Ryans, Professor & Director, Educational R & D Center, University of Hawaii – Eliot Slater, M. D., Professor of Psychiatry and Editor, British Journal of Psychiatry, University of London – H. Fairfield Smith, Professor of Statistics, University of Connecticut – S. S. Stevens, Professor of Psychophysics, Harvard University – William R. Thompson, Professor of Psychology, Queens University, Canada – Robert L. Thorndike, Professor of Psychology and Education, Teachers College, Columbia University – Frederick C. Thorne, M. B., Editor, Journal of Clinical Psychology, Brandon, Vermont – Philip E. Vernon, Professor of Education Psychology, University of Calgary, Alberta – David Wechsler, Professor of Psychology, N. Y. U. College of Medicine – Morton W. Weir, Professor of Psychology and Vice-Chancellor, University of Illinois – David Zeaman, Professor of Psychology and NIMH Career Research Fellow University of Connecticut

Die nachunterzeichneten Wissenschaftler und Hochschullehrer unterstützen vorbehaltlos die obenstehende Entschließung:
Prof. Dr. W. Arnold, Dir. des Psychol. Inst. I, Universität Würzburg – Prof. Dr. W. Bernhard, Prof. f. Anthropologie d. Univ. Mainz – Prof. em. Dr. Dr. H. v. Bracken, Marburg/Lahn – Prof. Dr. K. H. Degenhardt, Dir. des Instituts f. Humangenetik der Universität Frankfurt/Main – Prof. em. Dr. phil. Arnold Gehlen, Aachen – Prof. Dr. K. Gerhardt, Prof. f. Anthropologie an der Universität Freiburg/Br. – Prof. Dr. Theo Herrmann, Fachbereich Psychologie der Philipps-Universität, Marburg – Prof. Dr. Dr.

H. W. Jürgens, Prof. f. Anthropologie an der Universität Kiel – Prof. Dr. H. Kummer, Zoologisch-Vergl. Anatomisches Institut der Universität Zürich – Dr. F. Kurt, Zool.-Vergl. Anatomisches Institut der Universität Zürich – Prof. Dr. P. Leyhausen, Leiter der Arbeitsgruppe Wuppertal des Max-Planck-Instituts f. Verhaltensphysiologie – Prof. Dr. Max Liedtke, Fachbereich Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg – Prof. Dr. W. Metzger, Fachbereich Psychologie d. Universität Münster – Prof. Dr. J. A. Michon, Psychological Institute »Heymans«, Groningen – Prof. Dr. F. Panse, Prof. em. für Psychiatrie der Universität Düsseldorf – Dr. Dora Pfannenstiel, Riehen/Basel – Prof. Dr. D. Ploog, Dir. des Max-Planck-Instituts f. Psychiatrie, München – Priv.-Doz. Dr. med. F. Reimer, Dir. des Psychiatrischen Landeskrankenhauses Weinsberg – Prof. Dr. H. Schade, Dir. des Inst. f. Anthropologie u. Humangenetik der Universität Düsseldorf – Prof. Dr. I. Schwidetzky, Dir. des Anthropologischen Instituts der Universität Mainz – Dr. Paul Spindler, Anthropologische Abteilung Naturwissenschaftliches Museum Wien – Prof. Dr. rer. nat. Udo Undeutsch, Dir. des Psychologischen Instituts der Universität Köln – Prof. Dr. F. Vogel, Dir. des Inst. f. Humangenetik der Universität Heidelberg – Prof. Dr. H. Walter, Anthropologisches Institut der Universität Mainz – Prof. Dr. G. G. Wendt, Dir. des Inst. f. Humangenetik der Universität Marburg – Prof. Dr. W. Witte, o. Prof. f. Psychologie mit besonderer Berücksichtigung der allgemeinen und angewandten Psychologie, Westfälische Wilhelms-Univ. Münster – Priv.-Doz. Dr. D. v. Zerssen, Max-Planck-Inst. f. Psychiatrie München

[45] vgl Edward T. Hall, La dimension cachée, Paris 1971 – [46] vgl Alexis Carrel, Der Mensch, das unbekannte Wesen, Stuttgart 1950, 314 – [47] Ardrey aaO – [48] Konrad Lorenz stellt in diesem Zusammenhang fest: »Es liegt im tiefsten Wesen des Menschen als des natürlichen Kulturwesens begründet, daß er eine vollbefriedigende Identifizierung nur in und mit einer Kultur zu finden vermag«, vgl Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1980, 81. – [49] vgl Pierre Drieu la Rochelle, Ecrits de jeunesse, Paris 1941 (Le Jeune Européen) 236–237 – [50] ebd, vgl Genève ou Moscou, Paris 1928 – [51] ebd – [52] Poniatowski, aaO 376 – [53] vgl Pierre Vial, Eléments pour une renaissance culturelle, Paris 1979, 23 – [54] Alle Zitate über den G.R.E.C.E. verweisen auf die Seiten 12, 15, 16 u. 20 der angegebenen Schrift. Die Kursivschrift entspricht dem Original. – [55] Michel Poniatowskis Worte sind als Warnung zu verstehen: »Zum ersten Male droht Europa der Untergang. Es läuft Gefahr, als Macht und Kultur endgültig aus der Geschichte zu verschwinden und vom russischen Imperium verschlungen zu werden« aaO 105. – [56] Dr. Debray-Ritzen äußert folgende kritische Bemerkung: »Eine Flut von Logoi überströmt ohne jede Wissenschaftlichkeit die Welt, so daß absurde Begriffe allenthalben verwendet werden, wie man Gebetsmühlen in Bewegung versetzt«, vgl La scolastique freudienne, Paris 1972. – [57] Louis Rougier stellt fest, daß auf annähernd »1300 Kulte, Sekten oder Zünfte heutzutage einige 155 Millionen Gläubige kommen«, aaO 249 – [58] vgl Oswald Spengler, Jahre der Entscheidung, München 1933, 11 – [59] ebd.

Peter Binding
Wiedergewinnung der Identität; Europa zwischen Abdankung und neuer Selbstfindung

[1] Valéry Giscard d'Estaing, Tischrede, (Document de Travail), Schloß Falkenlust bei Bonn 7. 8. 1980 – [2] Nicolai Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, Kap. Auflösung des menschlichen Bildes, Darmstadt 1925, 238 ff; Hans Sedlmair, Der Verlust der Mitte, Salzburg 1948, 149 ff – [3] Lucy R. Lippard, Pop Art, München 1968, 128 – [4] ebd 199 – [5] Walter Abendroth, Die letzten Tage der Musik, in: Wohin treibt Deutschland? hg v. Kappe-Hardenberg, Velbert 1973, 216 ff – [6] Jean E. Charon, Der Geist der Materie, Wien 1979 – [7] Oswald Spengler, Untergang des Abendlandes, München 1923, 41 – [8] Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik, München 1931, 88 – [9] Sigrid Hunke, Das nach-kommunistische Manifest, Kap. Der selbstentfremdete Marx, Stuttgart 1974, 44 ff – [10] Erik H. Erikon, Einsicht und Verantwortung, Stuttgart 1966, 84; Fritz Riemann, Die schizoide Gesellschaft, München 1975, 13 – [11] Jules Michelet, Histoire de France, 1833; n. Hans-Dietrich Sander, Geistige Welt, Vom Identitätsdefekt einer ahnungslosen Gesellschaft, Bonn 10. 5. 1980 – [12] Hermann Heimpel, Kapitulation vor der Geschichte, Göttingen 1960, 10 – [13] Rudolf Bilz, Pars pro toto, Beitrag zur Pathologie menschlicher Affekte und Organfunktionen, 1940 – [14] Sigrid Hunke, Am Anfang waren Mann und Frau, Vorbilder und Wandlungen der Geschlechterbeziehung, Hamm 1955, 216 – [15] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, München 1951; Gerhard Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott, 1965; Gabriel Vahanian, The Death of God, 1961; Herbert Braun, Ges. Studien z. Neuen Testament, Tübingen 1962; Thomas Sartory, Fragen an die Kirche, München 1965; Hubertus Halbfas, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1969; Otto Betz, Fragwürdigkeiten, 1967; Ders., Die Welt als Chiffer für Gott, 1969; Hans-Jürgen Baden, Auf dem Wege nach innen zur großen Gelassenheit, Geistige Welt, Bonn 24. 11. 1979; Paul Tillich, In der Tiefe ist Wahrhet, Stuttgart 1952; Teilhard de Chardin, Der göttliche Bereich, Olten 1962; Ders., Lobgesang des Alls, Olten 1964; Gerhard Szczesny, Ein Buddha für das Abendland, Reinbek 1976; Balthasar Staehelin, Die Welt als Du, Zürich 1970 – [16] Matthias Walden, Das Unbehagen an unserer Zufriedenheit, Geistige Welt, Bonn 26. 8. 1980 – [17] Alexander Solschenizyn, So machen sie Geschäfte, New York 1980 [18] Sigrid Hunke, Doch der Mensch, der ist nicht ein Ding unter anderen Dingen, Geistige Welt, Bonn 1980

Armin Mohler
Die nominalistische Wende; ein Credo

Zitate in Sachen Nominalismus.

»Wer, wie meine Wenigkeit, wenn er schon Begriffe bildet, sie aus den Sachen selbst nimmt, um dann mit ihrer Übertragung auf andere Sachen, Zustände, Länder, Zeiten äußerst vorsichtig zu sein; wer allerdings an die Notwendigkeit von Begriffen glaubt, aber an die Unvermeidlichkeit ihres Scheitern auch; wer, um es auf lateinisch und mit Leibniz

zu sagen, daran festhält, daß individuum sua tota entitate individuatur, zu deutsch, daß das Individuelle auf sich selbst beruht und nicht durch ein wundersames Prinzip der Individuation aus einem Allgemeinen sich heraus-individualisiert. . .« (Golo Mann, »Neue Rundschau«, 1978/1.)

Ernst Gombrich schreibt 1978 in seinem Aufsatz über »Hegel und die Kunstgeschichte« von den »Deterministen« (womit er dasselbe meint wie wir mit den »Universalisten«): »Die Deterministen kommen mir immer vor wie der Bauer, der für 300 Taler ein Schwein verkauft hat. Da sitzt er nun glücklich im Wirtshaus und zählt seine Piepen, 10, 20 bis 180. Dann packt er ein. Auf die erstaunte Frage ›Ja, was ist los?‹ die Antwort ›Wenns bis daher gestimmt hat, wird der Rest auch noch stimmen!‹. . .«

Alain de Benoist
Gleichheitslehre, Weltanschauung und Moral; die Auseinandersetzung von Nominalismus und Universalismus

[1] Vgl T. Borman, Hebrew Thought Compared With Greek, W. W. Norton, New York 1970 – [2] Louis Rougier, Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique, Paris 1966 – [3] Joseph de Maistre, Considérations sur la France, Kap. VI, Paris 1796 – [4] Jean-Marie Benoist, Marx est mort, Paris 1970 – [5] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, Frankfurt 1929 – [6] Bernard-Henry Lévy, La Barbarie à visage humain, Paris 1977, Le Testament de Dieu, Paris 1978 – [7] Robert Aron, Le Judaïsme, Paris 1977 – [8] Clement Rosset, Le réel et son double, Essai de l'illusion, Paris 1976, Le réel. Traité de l'idiotie, Paris 1977, L'objet singulier, Paris 1980

Rudolf Künast
Empirische Wissenschaften zur Gleichheitslehre

[1] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, 3. Aufl., 1973, S. 321 – [2] H. Andreas, in Neue Deutsche Hefte, 156, Nr. 4, 1977 – [3] R. Riedl, Die Ordnung des Lebendigen, 1975, S. 293 – [4] W. Heisenberg, Physik und Philosophie, 1959, S. 71 – [5] ebd S. 78 – [6] K. Lorenz, in Der Mensch und seine Sprache, 1979, S. 178 – [7] H. Maier-Leibnitz, in Naturwissenschaftliche Rundschau 28, Nr. 2, 1975, S. 37 – [8] M. von Laue, zit. von A. Hermann in »Die Welt« vom 10. 10. 1979 – [9] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, 3. Aufl., 1973, S. 30 – [10] H. J. Eysenck, Die Ungleichheit der Menschen, 1976, S. 259 – [11] R. Benz, Geist und Reich, 1933, S. 127 – [12] H. Maier-Leibnitz, in Naturwissenschaftliche Rundschau 28, Nr. 2, 1975, S. 41 – [13] A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, 1967, S. 81 – [14] H. Maier-Leibnitz, in Naturwissenschaftliche Rundschau 28, Nr. 2, 1975, S. 38 – [15] ebd S. 39 – [16] ebd S. 40 – [17] ebd S. 42 – [18] ebd S. 42 – [19] W. Engels, in Mitt. des Hochschulverbandes 22, Nr 6, 1974, S. 347 – [20] H. Schelsky, in »Die Welt« vom 18. 4. 1980 – [21] zit. in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 19. 12. 1978 – [22] P. Wapnewski, zit. in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 9. 7. 1980 – [23] H. Hoepke, in »Rhein-Neckar-Zeitung« vom 13. 5. 1974 – [24] W. Hahn, in »Die höhere

Schule«, Nr. 6, 1978, S. 224 – [25] W. Hahn, in »Kultus und Unterricht« Nr. 1, 1975, S. 3 – [26] C. E. Köhne, Macht muß sein, 1966, S. 285 – [27] H. Sachsse, in »Rechtfertigung der Elite«, 1979, S. 91 – [28] ebd S. 92 – [29] ebd S. 96 – [30] H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung, Gewaltenteilung, 2. Aufl. 1973, S. 70 – [31] ebd S. 72 – [32] H. Maier-Leibnitz, in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 1. 8. 1979 – [33] H. Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung, Gewaltenteilung, 2. Aufl. 1973, S. 77 – [34] H. Dietz, Scharfmacher und Scharfschützen, 1978, S. 9 – [35] H. Maier-Leibnitz, in Naturwissenschaftliche Rundschau, 28, Nr. 2, 1975, S. 42 – [36] R. L. Ackoff, in General Systems Nr. 4, 1959, S. 150 – [37] M. Heidegger, in »Der Spiegel« Nr. 23, 1976, S. 212 – [38] H. Sachsse, Anthropologie der Technik, 1978, S. 150 – [39] K. Lorenz, Rückseite des Spiegels, 3. Aufl. 1973, S. 48 – [40] R. Riedl, Die Ordnung des Lebendigen, 1975, S. 340 – [41] ebd S. 6 – [42] I. Schwidetzky, Grundzüge der Völkerbiologie, 1950, S. 117 – [43] ebd S. 1 – [44] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, 3. Aufl., 1973, S. 256/257 – [45] I. Schwidetzky, Grundzüge der Völkerbiologie, 1950, S. 121 – [46] J. Freund, in Rechtfertigung der Elite, 1979, S. 62 – [47] I. Schwidetzky, Grundzüge der Völkerbiologie, 1950, S. 141 – [48] H. J. Eysenck, Die Ungleichheit der Menschen, 1976, S. 143 – [49] I. Schwidetzky, Grundzüge der Völkerbiologie, 1950, S. 119 – [50] M. Wandruszka, in Der Mensch und seine Sprache, 1979, S. 8 – [51] I. Schwidetzky, Grundzüge der Völkerbiologie, 1950, S. 101 – [52] G. Vollmer, Evolutionäre Erkenntnistheorie, 1975, S. 143 – [53] M. Heidegger, in »Der Spiegel«, Nr. 23, 1976, S. 217 – [54] O. Ladstätter, in Der Mensch und seine Sprache, 1979, S. 107 – [55] W. von Humboldt, Über das vergleichende Sprachstudium in Beziehung auf die verschiedenen Epochen der Sprachentwicklung, 1820, S. 20 – [56] I. Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch, 1973, S. 271 – [57] ebd S. 69 – [58] K. Lorenz, Die Rückseite des Spiegels, 3. Aufl. 1973, S. 236 – [59] ebd S. 258 – [60] K. Lorenz, in Sozialtheorie und Praxis, 1971, S. 332 – [61] K. Lorenz, Vorlesungen in den Salzburger Hochschulwochen 1973 – [62] K. Lorenz, in Sozialtheorie und Praxis, 1971, S. 308 – [63] ebd S. 310 – [64] ebd S. 321 – [65] ebd S. 330 – [66] I. Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch, 1973, S. 62 – [67] ebd S. 100 – [68] I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, 1967, S. 340 – [69] I. Eibl-Eibesfeldt, Der vorprogrammierte Mensch, 1973, S. 102 – [70] ebd S. 105 – [71] ebd S. 70 – [72] zit von E. Topitsch, in »Deutsche Zeitung« (Christ u. Welt) vom 30. 4. 1976 – [73] A. R. Jensen, in »Neue Anthropologie«, 6, Nr. 2, 1978, S. 29 – [74] H. J. Eysenck, Die Ungleichheit der Menschen, 1976, S. 9 – [75] ebd S. 49 – [76] ebd S. 90 – [77] ebd S. 77 – [78] ebd S. 172 – [79] J. Rieger, in »Neue Anthropologie«, 2, Nr. 2, 1974, S. 21 – [80] E. Zerbin-Rüdin, Vererbung und Umwelt bei der Entstehung psychischer Störungen, 1974 – [81] H. J. Eysenck, Die Ungleichheit der Menschen, 1976, S. 202 – [82] ebd S. 121 – [83] A. R. Jensen, Genetics and Education, 1972 – [84] H. J. Eysenck, Die Ungleichheit der Menschen, 1976, S. 220 – [85] ebd S. 258 – [86] H. Domizlaff, Die Seele des Staates, 1957, S. 374 – [87] H. Domizlaff, Brevier für Könige, 2. Aufl. 1968, S. 98 – [88] P. Hofstätter, in »Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt« vom 6. 4. 1975 – [89] K. H. Hörning (Hrsg.), Soziale Ungleichheit, 1976 – [90] J. Freund, in Rechtfertigung der Elite, 1979, S. 61 – [91] ebd S. 62 – [92] ebd S. 68 – [93] ebd S. 74 – [94] W. Hildebrandt, in Rechtfertigung der Elite, 1979, S. 20 – [95] A. Gehlen, in »Die neue Weltschau«, 1953, S. 88 – [96] A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter, 1967, S. 34/35 – [97] ebd S. 52 – [98] C. E. Köhne, Macht muß sein, 1966, S. 39 – [99] ebd S. 285 – [100] E. Forsthoff, Der Staat der Industriegesellschaft, 1971, S. 21/22 – [101] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie

in Deutschland, 1965, S. 80 – [102] angegeben in »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 23. 7. 1980 – [103] J. Illies, Kulturbiologie des Menschen, 1978, S. 40

Jörg Rieck
Zur Debatte der Vererblichkeit der Intelligenz

[1] erschienen bei Little, Brown and Comp., Boston-Toronto 1971 – [1a] St. D. Possony, Die Beseitigung der akademischen Freiheit: Der Fall Shockley, in »Neue Anthropologie«, Jg. 3 (1975), S. 61 – [2] Verlag Maurice Temple Smith, London – [3] Verlag Maurice Temple Smith, London – [4] Rheinische Post, 10. 5. 1973 – [5] erstmals abgedruckt im Februarheft 1973 der Zeitschrift »Neue Anthropologie«, Hamburg – [6] Liste und Erklärung erhältlich über »Neue Anthropologie«, Postfach 550380, 2000 Hamburg 55 vgl. Pierre Krebs, »Gedanken meiner kulturellen Wiedergeburt«, Anm. 44 – [7] Herder-Verlag, Freiburg – [8] Dr. Rolf Kosiek, Marxismus? Ein Aberglaube!, Kurt Vohwinckel Verlag, Berg am See – [9] 1. Aufl. 1968, S. 431 – [10] Helmut Skowronek (Hrg.), Umwelt und Begabung, Ernst Klett Verlag, Stuttgart – [11] Chancengleichheit – eine Utopie?, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart – [12] Vererbung, Intelligenz und Erziehung, Seewald-Verlag, Stuttgart; Die Ungleichheit der Menschen, List Verlag, München – [13] Aufsätze z. B. im Novemberheft 1972, Heft 1/1977, Heft 2/1978 – [14] Der Streit um die Intelligenz, Reihe Hanser, Hanser Verlag, München – [15] Einführung in die Erbpsychologie, Verlag W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1977 – [16] z. B. Werner Langenheder, Abschied vom IQ, in psychologie heute, Jg 1978, S. 28 ff – [17] an Büchern bei Methuen, London, Educability and Group Differences (1973), Educational Differences (1973), Genetics and Education (1972), ferner zahlreiche Aufsätze (Überblick in »Neue Anthropologie«, Jg 4, 1976, S. 44 ff – [18] Unsere erste Nautur – Die biologischen Ursprünge menschlichen Verhaltens, Kösel-Verlag, München 1979; Der Mythos der Gleichheit – erweiterte Fassung des ZEIT-Dossiers »Wir, die Ungleichen«, Piper-Verlag, München 1980 – [19] The little Universe of Man, Verlag George Allen & Unwin, London 1978; deutsch 1980 im Umschau-Verlag, Frankfurt/Main – [20] Stellungnahme in einer Besprechung der Arbeit von E. Merz/J. Stelzl in »Homo«, Bd 30 (1979), S. 47 f – [21] Hermann Rosemann, Intelligenztheorien, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek 1979 – [22] Zitate nach D. E. Zimmer (1975), S. 24 – [22a] weitere, ins einzelne gehende vernichtende Kritik bei Eysenck (List 1975), S. 166 ff – [22b] Zimmer (1980), S. 86 – [23] A. R. Jensen, Zum Stand des Streits um die Intelligenz, in »Neue Anthropologie«, Jg 5 (1978), S. 29–41, hier: S. 31; vgl zur Korrelation verschiedener Tests auch Eysenck, (1975 List), S. 75 – [24] R. B. Cattel, Theorie der fluiden und kristallisierten Intelligenz: ein kritisches Experiment, in Skowronek, aaO S. 27–62 – [24a] Merz/Stelzl, aaO S. 48 ff geben genaue Rechenbeispiele – [25] Ch. Jencks, aaO S. 108 ff – [26] A. E. Zimmer, (1980), S. 37 – [27] J. L. Jinks/D. V. Fulker, Comparisons of the biometrical and genetical MAVA and classical approaches to the analysis of human behaviourr, in »Psychol. Bull.«, 1970, S. 311–349 – [28] H. J. Eysenck (1975 List), S. 104, 108 – [29] vgl Jürgen Rieger, Wie können wir den Anteil von Vererbung und Umwelt bei der Intelligenz bestimmen?, in »Neue Anthropologie«, Jg 6, (1978) S. 1–9 – [29a] W. Engel, Genetik und Intelligenz, in Antrum/Wolf »Humanbiologie«, 1973, S. 113 – [29b] H. J. Eysenck (1975

List), S. 35 f – [30] Tabelle aus Jensen bei Skowronek, aaO S. 88 – [31] vgl hierzu: Arthur R. Jensen, Die falschen Anschuldigungen gegen Sir Cyril Burt, in »Neue Anthropologie«, Jg 5 (1977), S. 15 f; ders, Zum Stand des Streits um die Intelligenz, in »Neue Anthropologie«, Jg 6 (1978), S. 33 f; D. E. Zimmer (1980), S. 16 – [32] D. E. Zimmer (1979), S. 215; genaue Aufstellung bei Merz/Stelzl, 67 – [33] F. Merz/J. Stelzl, aaO S. 74 f – [34] W. Engel, Genetik und Intelligenz, in Antrum/Wolf »Humanbiologie«, 1973, S. 113 – [35] zit. bei D. E. Zimmer (1975), S. 84 – [36] H. E. Jones, The environment and mental development, in C. Carmichael (Hrg), Manual of child psychology, 2. Aufl. 1954, S. 631– 696 – [37] B. S. Bloom, Stability and change in human characteristics, 1964, S. 68 – [38] A. Anastasi, Vererbung, Umwelt und die Frage: Wie?, in Skowronek (Hrg), aaO S. 23 – [39] W. Engel, aaO S. 113 – [40] nach Untersuchungen von Newman, Freeman, Holzinger, 1937 – [41] A. Anastasi, aaO S. 20 – [42] W. Engel, aaO S. 113 – [43] Hentig, H. v., Erbliche Umwelt oder Begabung zwischen Wissenschaft und Politik, in Skowronek, aaO S. 176 – [44] Anastasi, aaO S. 10 f – [45] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 96; Godfrey Hodgson, Welchen Einfluß haben Schulen?, in »Neue Anthropologie«, Jg 5 (1977), S. 49–60 – [45a] H. J. Eysenck (List 1975), S. 160 f – [46] D. E. Zimmer (1980), S. 19 – [47] A. R. Jensen, Die Vererbung der Intelligenz, in »Neue Anthropologie«, Nov. 1972, S. 7 – [48] H. J. Eysenck (List 1975), S. 131 – [48a] Beispiele IQ-Eltern/Kinder bei verschiedenen Schichten angeführt bei R. Herrnstein, aaO S. 55 – [49] W. Engel, aaO, S. 115 – [50] A. R. Jensen, (Nov. 1972), S. 7 – [51] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 89 – [52] in »Umschau in Technik und Naturwissenschaften«, Nr 23, 1973, S. 721 – [53] A. R. Jensen (1979), S. 33 – [54] F. Merz/J. Stelzl, aaO S. 84; D. E. Zimmer (1980), S. 37 f – [55] A. R. Jensen (Nov. 1972), S. 8 – [56] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 83 – [57] H. J. Eysenck (1975 List), S. 133 – [58] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 89 – [59] R. Herrnstein, aaO S. 68 – [60] H. J. Eysenck (List 1975), S. 92, 93, 119 – [61] H. J. Eysenck (List 1975), S. 144 f – [62] zit. bei H. J. Eysenck (List 1975), S. 151 f, und A. R. Jensen (1978), S. 34 – [63] A. R. Jensen (1978), S. 34 – [64] A. Schumacher/R. Knußmann, Soziale Körperhöhenunterschiede bei Geschwistern, in »Homo«, Bd 29, (1978), S. 173–176 – [64a] Ch. Jencks, aaO S. 122 – [65] A. R. Jensen (1978), S. 34 – [66] H. J. Eysenck (List 1975), S. 92 f – [67] H. J. Eysenck (List 1975), S. 150 – [68] J. R. Baker, Race, Oxford University Press, New York 1974 (gekürzte deutsche Ausgabe in der Deutschen Verlags-Anstalt unter dem Titel: Die Rassen der Menschheit) – [69] R. E. Kuttner, Biochemical anthropology, in ders (Hrg), Race and Modern Science, New York, Social Science Press 1967, S. 197–222 – [70] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 111 – [71] A. R. Jensen (1978), S. 36 – [72] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 51–53 – [72a] Audrey M. Shuey, The Testing of Negro Intelligence, 1. Aufl. 1958, 2. Aufl. 1966, Social Science Press, New York. Auszüge hieraus bei H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 107 ff – [73] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 112 – [74] zit. bei G. Hodgson, aaO S. 51. Coleman hat insoweit aber zu sehr vereinfacht, da die Neger in der 1. Klasse besser als die Puertorikaner abschnitten, während Amerikaner mexikanischer Herkunft in der zwölften Klasse besser waren als die Indianer – [75] R. Travis Osborne, Racial Differences in Mental Growth and School Achievement, in R. E. Kuttner, aaO S. 383 – [76] R. Travis Osborne, aaO S. 393 – [77] R. Travis Osborne, aaO S. 393 – [78] Ch. Jencks, aaO S. 123 – [79] H. M. Roland/Donald A. Swan, Race, Psychology and Education: Wilmington, N.C., in »The Mankind Quarterly«, Jg. 6 (1965) Nr 1 – [80] O. Klineberg, Negro – white Differences in Intelligence Test Performance: A New Look at an Old Problem, in

»American Psychologist«, April 1963, S. 198 – [81] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 109; D. E. Zimmer (1975), S. 92 – [82] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 112 – [83] D. E. Zimmer (1980), S. 85 – [84] D. E. Zimmer (1975), S. 93; ders. (1980), S. 85 – [85] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 147, 179 – [86] E. Baur/E. Fischer/F. Lenz, Menschliche Erblehre, Bd I, 4. Aufl, Berlin 1936, S. 735 ff – [86a] R. Herrnstein, aaO S. 67 – [87] A. R. Jensen (1978), S. 36; zu Eskimos eingehend auch H. J. Eysenck (List 1975), S. 135 – [88] zit. bei H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 143 ff – [89] A. R. Jensen (1978), S. 35 – [90] A. R. Jensen, Educability and Group Differences, London 1973, Methuen; H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 109, 123; D. E. Zimmer (1975), S. 93 – [91] D. E. Zimmer (1980), S. 85 – [92] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 139 – [93] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 123 f – [94] A. R. Jensen (1978), S. 35 – [95] St. D. Porteus, Ethnic Group Differences, in »The Mankind Quarterly«, Jg I, (1963), Nr 3 – [96] Stanley D. Porteus, in »The Anatomy of a Controversy«, Teil II, Edinburgh 1963, S. 70 – [97] D. E. Zimmer (1975), S. 94 – [98] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 129 – [99] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 96 – [100] H. A. Tanser: »The settlement of Negroes in Kent County, Ontario, and a study of the mental capacity of their descendants«, Chetham, Ontario, 1939 – [101] zitiert bei H. E. Garrett: »Klinebergs Chapter on Race and Psychology«, aaO S. 4 – [102] H. A. Tanser, aaO, zit. bei H. E. Garrett: »The S.P.S.S.I. and Racial Differences«, in »American Psychologist«, Vol XVII, (1962) Nr 5 – [103] H. E. Garrett: »The S.P.S.S.I. and . . .« – [103a] D. E. Zimmer (1980), S. 84 – [104] Ch. Jencks, aaO S. 179 – [105] Ch. Jencks, aaO S. 179 f – [106] A. M. Shuey, aaO – [107] Ch. Jencks, aaO S. 223 – [108] Ein IQ-Anstieg schien nur gegenüber den Werten im Army-Alpha-Test (Befähigungstest von Rekruten im 1. Weltkrieg) gegeben zu sein, aber dieser ist mit heutigen Intelligenztests nicht vergleichbar, da in ihm die Schulbildung – also Umweltfaktoren – zu sehr berücksichtigt wurden (H. J. Eysenck [Seewald 1975], S. 37). Vergleichbare Tests im 2. Weltkrieg ergaben keinerlei Anstieg der Werte für die Neger, obwohl wegen Analphabetentums sehr viel mehr Neger als Weiße nicht einberufen wurden und unter der geprüften weißen Einberufungsgruppe alle die, die sich zum Offizier qualifizierten, herausgenommen wurden, der IQ der weißen Gruppe dadurch also insgesamt gedrückt wurde (H. J. Eysenck [Seewald 1975], S. 116 f). 1966 bestanden 68% der Schwarzen, verglichen mit 19% der Weißen, den Armee-Qualifikationstest nicht (Jensen, in Skowronek, aaO S. 119). Eine Untersuchung von R. K. Davenport (»Implications of Military Selection and Classification in Relation to Universal Military Training«, in »J. Negro Educ.«, 1946, S. 585–594) an 549 608 US-Soldaten des 2. Weltkrieges ergab: von denjenigen Soldaten, die die »grade school« vollendeten, fielen 24% der weißen und 4% der Neger in die zwei höchsten Kategorien (I + II), während 33% der weißen Soldaten und 76% der Neger in die zwei niedrigsten Kategorien (IV + V) fielen. Von den weißen Soldaten, die die »high school« abschlossen, fielen 66% in die zwei höchsten Kategorien, während nur 41% der Neger, die das »College« abschlossen, in diese zwei Kategorien einzureihen waren. – [109] Ch. Jencks, aaO S. 178 f – [110] zit. bei G. Hodgson, aaO S. 51, und H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 110 – [111] Ch. Jencks, aaO S. 66 – [112] R. Travis Osborne, in R. E. Kuttner, aaO S. 402 – [113] G. Hodgson, aaO S. 51 – [114] G. Hodgson, aaO S. 57 – [115] Ch. Jencks, aaO S. 145 – [116] Ch. Jencks, aaO S. 145 – [117] C. D. Darlington, Die Wiederentdeckung der Ungleichheit, Umschau Verlag, Frankfurt 1980, S. 203 f – [118] Ch. Jencks, aaO S. 145 – [119] Untersuchung von Irwin Katz, zit. bei G. Hodgson, aaO S. 54 f – [120] Ch. Jencks, aaO S. 147 – [121] H. J. Eysenck (Seewald 1975),

S. 110 – [122] Ch. Jencks, aaO S. 146 – [123] Ch. Jencks, aaO S. 150 – [124] G. Hodgson, aaO S. 55 f – [125] Ch. Jencks, aaO S. 196 – [126] Ch. Jencks, aaO S. 196 – [127] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 33 f, 112 – [128] Ch. Jencks, aaO S. 155 – [129] D. E. Zimmer (1980), S. 82 – [130] M. Bruce, Factors affecting intelligence test performance of whites and negroes in the rural South, in »Arch. Psychol.«, New York 1940, Nr 252, zit. bei H. E. Garrett: »The S.P.S.S.I. and . . .«, aaO – [131] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 114 – [132] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 115 – [133] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 115 – [134] A. M. Shuey, aaO S. 520 – [135] Ch. Jencks, aaO S. 124 – [136] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 117 – [137] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 140 – [138] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 139 f – [139] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 29 – [140] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 116 – [141] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 116 – [142] D. E. Zimmer (1980), S. 83 f – [143] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 153 – [143a] H. J. Eysenck (List 1975), S. 127 ff, wo auch weitere methodische Fehler der Studie dargestellt werden – [144] D. E. Zimmer (1980), S. 18 – [145] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 117 f, wo auch weitere Beispiele für die Frühreife der Neger gegeben werden – [146] D. E. Zimmer (1980), S. 82 f – [146a] Die Unhaltbarkeit aller Umwelterklärungen wird auch aus der schon erwähnten Wilmington-Untersuchung von R. T. Osborne deutlich. Aus der Gesamtzahl der Schüler wurden 1954 weiße und farbige Sechskläßler herausgesucht, die sich in Alter, Geschlecht und Intelligenz entsprachen. Die weißen Kinder lagen beträchtlich unter dem Durchschnitt ihrer weißen Klassenkameraden, die Mehrheit der Neger stammte aus dem ersten Viertel ihrer Gruppe. Dieselben Paare wiesen nach 6 Jahren (1960) einen Unterschied in der geistigen Leistung von ein bis zwei Jahren auf, obwohl sich die Umwelt offensichtlich nicht wesentlich geändert hatte. 1960 erreichten die Neger z. B. nur 68% der Leistung der ihnen 1954 gleichgestellten weißen Schüler (R. T. Osborne, in R. Kuttner, aaO S. 397, 340)– [147] D. E. Zimmer (1975), S. 94 – [148] zit. bei A. R. Jensen (1978), S. 36 f – [149] zit. bei D. E. Zimmer (1980), S. 81 – [150] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 103. Auch bei der Knochenentwicklung zeigt sich im übrigen die Frühreife (Jensen, in Skowronek, aaO S. 119) – [151] Ch. Jencks, aaO S. 222 f – [152] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 115 – [152a] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 60 – [152b] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 118 – [152c] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 119 ff – [152d] D. E. Zimmer (1980), S. 82 – [152e] vgl Anm 108 – [153] zit. bei H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 131 f – [153a] vgl Zeichnung bei C. D. Darlington, aaO S. 25 – [153b] C. U. Ariens Kappers, The Evolution of the Nervous System in Invertebrates, Vertebrates, and Man, Haarlem 1929, S. 198–327; Mario F. Canella, Principi di Psicologia Razziale, Sansoni Edizioni Scientifiche, Florenz 1941; M. F. Canella, Linamenti die Antropobiologia, Sansoni Edizioni Scientifiche, Florenz 1943; J. C. Carothers, The Brain and its Function, in The African Mind in Health and Disease, Weltgesundheitsorganisation, Genf 1953; Comelius J. Connolly, External Morphology of the Primate Brain, Springfield, Illinois, 1950; Carleton S. Coon, The Origin of Races, New York 1962, S. 337–339; R. Ruggles Gates, Human Genetics, New York 1946; Wilfried D. Hambly, Cranial Capacities, A. Study in Methods, in Fieldiana: Anthropology, Vol XXXVI, Nr 3 1947, S. 25–73 – [154] C. J. Connolly, External Morphology of the Primate Brain, Springfield 1950, S. 259 – [155] C. J. Connolly, aaO S. 75 f (dort zit.) – [156] F. H. Hawkins, The Introduction of the Study of Society, 1928, S. 136–145, besonders 136 f, zustimmend zitiert von Prof. A. P. Elkin, in »The Anatomy of a Controversy«, Teil II, aaO S. 46. Weitere Belege bei Sandy Gellis, Brain Size, Grey Matter and Race, in »Mankind

Quarterly«, Bd 17, (1977) S. 243–282 – [157] Van Valen (1974), zit. bei A. R. Jensen (1978), S. 38 – [158] wegen der verschieden starken Schädeldecke, unterschiedlichen Verhältnissen von weißer und grauer Masse u.ä. sind die positiven Korrelationen nicht so groß wie bei der Hirngröße; H. J. Eysenck nennt als Korrelationen 0,08 bis 0,34 (in List 1975, S. 94) – [159] C. J. Connolly, aaO S. 264 – [160] C. J. Connolly, aaO S. 146 – [161] zit. bei C. J. Connolly, aaO S. 81 – [162] R. Ruggles Gates, Human Genetics, New York 1946, Vol. II, S. 1138 – [163] wie Anm 161 – [164] im einzelnen ausgeführt durch Donald A. Swan, in »The Anatomy of a Controversy«, Teil II, S. 29 f – [165] J. C. Carothers, The African Mind in Health and Disease: a study in ethnoversy, Weltgesundheitsorganisation, Genf 1953 – [166] G. K. Nelson/R. F. A. Dean, in »Bull. World Health Organ.«, 1959, S. 779 – [167] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 119 – [168] R. E. Dustman/E. C. Beck, The visually evoked potential in twins, in »Electroenceph. clin. Neurophysiol.«, 1965, S. 570–575 – [169] zit. bei H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 39 – [170] vgl D. E. Zimmer (1980), S. 86 ff – [171] Carleton S. Coon, The Origin of Races, New York und London 1962 – [172] zitiert von Skowronek, aaO S. 63 – [173]G. Hodgson, aaO S. 58 – [174] Ch. Jencks, aaO S. 288 – [175] D. Hopf, Entwicklung der Intelligenz und Reform des Bildungswesens, in Skowronek, aaO S. 179 – [176] D. E. Zimmer (1975), S. 90 – [177] zit. bei D. E. Zimmer (1975), S. 91 – [178] A. R. Jensen (1978), S. 39; H. J. Eysenck (List 1975), S. 223 – [179] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 173 – [179a] A. R. Jensen (1978), S. 39; ebenso mit weiterer Begründung H. J. Eysenck (List 1975, S. 247) – [180] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 174 – [181] H. J. Eysenck (List 1975), S. 159, 252 – [182] H. J. Eysenck (List 1975), S. 222 – [183] D. E. Zimmer (1975), S. 130 – [184] H. J. Eysenck (Seewald 1975), S. 169 – [185] Nachweise bei D. E. Zimmer (1975), S. 21, 122 – [186] H. v. Hentig, in Skowronek, aaO S. 167 – [187] H. J. Eysenck (List 1975), S. 211 ff – [188] D. E. Zimmer (1975), S. 100 – [189] Ch. Jencks, aaO S. 286 – [190] zit. bei D. E. Zimmer (1980), S. 9 – [191] D. E. Zimmer (1975), S. 112 ff – [192] D. E. Zimmer (1975), S. 119 f – [193] A. R. Jensen, in Skowronek, aaO S. 126 – [194] Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, R. Piper & Co. Verlag, München 1971, S. 200 f – [195] zit. bei Zimmer, aaO S. 101 – [196] R. Herrnstein, aaO S. 55 – [197] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 126 – [198] wie Anm 197 – [199] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 127 – [200] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 128 – [201] wie Anm 200 – [202] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 129 – [203] A. R. Jensen, bei Skowronek, aaO S. 72 ff

Richard W. Eichler

Die bildende Kunst von heute im Fadenkreuz der Kulturrevolutionäre

[1] Friedrich Wendel, Ausgewählte Schriften, um 1925 – [2] Johann Wolfgang v. Goethe, Zahme Xenien IX – [3] Wilhelm Waetzoldt, Du und die Kunst, 1938 – [4] Richard W. Eichler, Könner – Künstler – Scharlatane, München 1960, 7. Aufl. 1978 – [5] Jean-Jacques Marie, Staline, Paris 1967 und Antonio Gramsci, Briefe aus dem Kerker, Berlin-Ost 1956 – [6] Antonio Gramsci – der Vater der Kulturrevolution in ›Criticón‹ 59, Mai/Juni 1980, München – [7] Antonio Gramsci, Philosophie der Praxis, dt. Auswahl, Frankfurt/M. 1967, S. 430 – [8] ebd. S. 428 – [9] Mao Tse-Tung, Werke, Band III. Peking 1969 – [10] Gramsce, aaO S. 358 – [11] Eichler, Könner – Künstler – Scharlatane, 7. Aufl.

München 1978, S. 273f., Der gesteuerte Kunstverfall, 3. Aufl. München 1968, S. 129f., Viel Gunst für schlechte Kunst, 2. Aufl. München 1969, S. 43f. – [12] Werner Rohde im Darmstädter Echo, Darmstadt 6. 3. 1964 – [13] Kunst in der Zeit, Nation Europa, 7/1970 Coburg

Alain de Benoist
Der Konflikt der antiken Kultur mit dem Urchristentum

[1] Der Antichrist, Frankfurt 1979, herausgegeben von K. Schlechta, 675 – [2] ebd 675–676 – [3] L'Empire chrétien, Paris 1747 – [4] Dictionnaire philosophique, Paris 1764 – [5] Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reiches, Leipzig 1840 – [6] Die Zeit Konstantins des Großen, Stuttgart 1929 – [7] Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Stuttgart 1921 – [8] Imperial Rome, London 1926 – [9] American Historical Review XXI, 1966 – [10] Marc-Aurèle, Paris 1895 – [11] ebd 589–590 – [12] a Ruine du monde antique, Paris 1902 – [13] Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, Bd II, Leipzig 1929,II, 247– [14] Origines sociales du déclin de la civilisation antique, Paris 1896 – [15] La Révolte des masses, Paris 1961. Dieser Überblick wäre zweifelsohne unvollständig, wenn drei Veröffentlichungen, die den Aufschwung der modernen Kritik anzukündigen scheinen, unerwähnt blieben. Vgl Bouché-Leclercq, L'Intolérance religieuse et la Politique, Paris 1911; Henri-F. Sécrétan, La Propagande chrétienne et les persécutions, Paris 1915; Charles Guignebert, Le Christianisme antique, Paris 1921. Vgl auch in diesem Zusammenhang zwei Neuerscheinungen: Bryce Lyon, The Origin of the Middle Ages. Pirenne's Challenge to Gibbon, New York 1972; Santo Mazzarino, La Fin du monde antique. Avatars d'un thème historiographique, Paris 1973 – [16] Essai sur le conflict du christianisme primitif et de la civilisation, Paris 1920 – [17] The Inequality of Man, New York 1938 – [18] Die Bibel, Stuttgart 1970, Psalm 139,21–22 – [19] ebd Klagelieder III, 64–66 – [20] ebd Psalm 139,19 – [21] ebd Psalm 143,12 – [22] ebd Sprüche 1,26 – [23] ebd Deut 134,7–19 – [24] ebd Matthäus 26,52 – [25] ebd 10,34–36 – [26] ebd 12,30 – [27] ebd 2.Petrus 2,12 – [28] ebd Römer 1,32 – [29] Syllabus, XXIV – [30] Celse contre les chrétiens, Paris 1977 – [31] Die Apostel, Leipzig 1894 – [32] Die Bibel, aaO, 1.Johannes 5,4 – [33] ebd 17,9–14 – [34] ebd 1.Johannes 2,15–16 – [35] ebd 3,13 – [36] ebd 5,19 – [37] I;3,5 – [38] Die Bibel, aaO, Matthäus 16,28 – [39] ebd 24,34 – [40] ebd 1.Petrus 4,7 – [41] ebd 1.Johannes 2,18 – [42] ebd Hebräer 10,35–37 – [43] ebd 10,25 – [44] ebd 1.Thessalonicher 3,13 – [45] ebd 1.Korinther 7,29 – [46] ebd Philipper 4,5–6 – [47] LXXX–LXXXII – [48] Die Bibel, aaO, vgl Brief des Judas 15,4 und des Barnabas 15 – [49] Buch Henoch 46,4–6 – [50] Die Bibel, Jeremia 12,3 – [51] ebd Amos 4,1 – [52] ebd 4,2 – [53] vgl A. Causse, aaO – [54] Littérature des pauvres dans la Bible, Paris 1892 – [55] Les origines du communisme, Paris 1931 – [56] Oracula Sibyllina 2, 320–326 – [57] Inst. VII, 2 – [58] Kallixt (155–222) war selbst ein ehemaliger Sklave. Die Kirche hat ihn heiliggesprochen ebenso wie seinen Gegner, den Gegenpapst Hippolyt, der ihn immerhin einen »Anarchisten« genannt hatte (anomos) – [59] Sim I,I – [60] vgl L. Rougier 30 – [61] Die Bibel, aaO, Lukas 21,22 – [62] ebd Jakobus 5,1–2 – [63] vgl Gérard Walter, aaO – [64] Die Bibel, aaO, Jakobus 5,6 – [65] Über das Gebet, 5 – [66] Die Bibel, aaO, Johannes 15,6 – [67] aaO – [68] Die Bibel, aaO, 2.Mose 7–11 – [69] XVI, 8 – [70] Alaric, Paris 1867 – [71] aaO

– [72] Bouché-Leclercq, aaO – [73] aaO, vgl 15 – [74] Jules Monnerot, Sociologie de la révolution, Paris 1969 – [75] Die Bibel, aaO, Jesaja 25,7 – [76] Zur Judenfrage, Marx-Engels-Werke I, Berlin-Ost 1964 – [77] Marxisme du XXe siècle, Paris 1966 – [78] Zur Geschichte des Urchristentums, in Marx-Engels-Werke, aaO, XXII – [79] vgl Engels, Bruno Bauer und das Urchristentum, ebd XIX

Pierre Krebs
Der organische Staat als Alternative in Evolas Vorstellung, Nietzsches Projekt und Saint-Exupérys Botschaft

[1] Evola, Les hommes au milieu des ruines, Paris 1972, 44 – [2] ebd 45 – [3] Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste, in Gesammelte Schriften, 3 Bde, Düsseldorf 1959, § 30, 135 – [4] Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen, in Friedrich Nietzsche, Werke, 5 Bde, herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M 1979, Werke III, § 48, 470 – [5] Um eine bessere ›Ermittlung‹ seitens des Lesers zu erleichtern, hatten wir für jeden Denker einen sogenannten biographischen Leitfaden geplant. Eine solche Unternehmung würde aber den Rahmen vorliegenden Exposés sprengen. Dennoch haben wir uns entschlossen, eine Ausnahme bei Saint-Exupéry zu machen; schon aus dem einfachen Grunde, daß der Vater des Kleinen Prinzen, obwohl in Deutschland viel gelesen, selten als einer der bedeutendsten Vertreter der Differenzierungslehre angesehen wird – [6] Saint-Exupéry, Brief an einen General, 3. Bd, 225 ff – [7] ebd Die Stadt in der Wüste, aaO § 97, 296 – [8] Nietzsche aaO 459 – [9] ebd 459 ff – [10] Evola, Révolte contre le monde moderne, Ottawa 1972, 237 – [11] ebd Les hommes au milieu des ruines aaO 60 – [12] ebd – [13] Diese Anklage bedarf selbstverständlich der Differenzierung. Wie Evola es unterstreicht, »wäre der endgültige Durchbruch des Christentums in der Tat unmöglich gewesen, wenn nicht die Lebensmöglichkeiten des heroischen römischen Zyklus bereits ausgeschöpft gewesen wären, wenn nicht die ›römische Rasse‹ bereits in deren Geist und Menschen entkräftet worden wäre«. Vgl Révolte contre le monde moderne, 396 ff – [14] Nietzsche, Morgenröte, Werke II, § 71, 59 – [15] ebd Jenseits von Gut und Böse, Werke III, § 44, 606 – [16] ebd – [17] ebd 52 ff – [18] ebd Menschliches, Allzumenschliches, Werke I, § 473, 683 – [19] ebd 684 – [20] Saint-Exupéry, aaO § 11, 71 – [21] ebd § 23, 119 – [22] Evola, Chevaucher le tigre, Paris 1964, 133 – [23] Nietzsche, Götzen-Dämmerung aaO § 37, 460 – [24] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 203, 108 – [25] Saint-Exupéry aaO § 11, 70 – [26] ebd – [27] § 23, 120 – [28] Carrel fordert an mehreren Stellen das legitime und notwendige Recht auf Abgeschiedenheit zurück. Man habe es versäumt, »inmitten des Treibens einer modernen Stadt Inseln der Einsamkeit zu schaffen, wo sich's meditieren ließe«. Denn die »zwei wesentlichen Voraussetzungen für die Höherentwicklung des Individuums sind: ein gewisser Grad von Einsamkeit und Disziplin«. In der Tat geht »der Weg zu einer Neubildung unserer Persönlichkeit über (...) die Abwendung von den Gewohnheiten der Masse«. Vgl Der Mensch, das unbekannte Wesen, Stuttgart 1950, 79 und 393 – [29] Evola, Révolte contre le monde moderne aaO 442 – [30] ebd 450 – [31] ebd 451 D. Merejkowsky liefert eine interessante Angabe zur Etymologie des Begriffs ›Proletarier‹: Das Wort »stammt aus dem Lateinischen proles, ›Nachkommen, Generation‹. Proletarier sind Produzenten, physische Erzeuger, aber geistige Eunuchen; es sind nicht Männer oder Frauen, sondern die schrecklichen ›Kameraden‹, unpersönliche,

geschlechtslose Ameisen aus dem menschlichen Ameisenhaufen«. Vgl Les Mystères de l'Orient, Paris 1927, 24 – [32] Evola, Les hommes au milieu des ruines aaO 92 – [33] ebd – [34] ebd 92 ff – [35] ebd 93 ff – [36] ebd 94 – [37] ebd 95. In Guillaume Fayes Artikel wird die von uns befürwortete organische Wirtschaftsform in ihren Grundzügen dargelegt. Eine Veröffentlichung über die organische Wirtschaftsform in der Reihe Thule-Konkret ist für 1981 vorgesehen – [38] Nietzsche, Morgenröte aaO § 308, 191 – [39] ebd Ecce homo, die Unzeitgemäßen, Werke III, § 1 559 – [40] Saint-Exupéry aaO § 71, 237 – [41] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches aaO § 310, 847 – [42] Jean-Edouard Spenlé, Nietzsche et le problème européen, Paris 1943, 165 – [43] ebd 167 ff – [44] ebd 166 – [45] Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Werke II, § 5, 557 ff – [46] ebd 558 – [47] Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Werke IV, 347 – [48] Hélène Parmelin, L'art et la rose, Paris 1972. Vgl auch L'art et les anartistes, Paris 1969 – [49] Evola, Chevaucher le tigre aaO 189 – [50] Vgl Christof Steding, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1943 – [51] Evola, Chevaucher le tigre aaO 185 – [52] ebd 187 – [53] ebd – [54] ebd – [55] ebd 186 Um jedem Mißverständnis zuvorzukommen, weist Evola darauf hin, daß »die als normal und fruchtbar anzusehende Situation nicht die einer im Dienst von Staat und (heutiger) Politik stehenden Kultur ist, sondern vielmehr diejenige, wo eine einzige Idee (das fundamentale und zentrale Symbol einer bestimmten Zivilisation) ihre Kraft zum Ausdruck bringt und eine entsprechende Wirkung ausübt (...) sowohl auf politischer Ebene (mit sämtlichen – nicht nur materiellen – Werten, die darauf in einem echten Staat angewandt werden sollten) als auch auf der Ebene des Wissens, der Kultur und der Kunst – was, zwischen beiden Bereichen, jede Trennung bzw. jeden grundsätzlichen Antagonismus ausschließt wie auch die Notwendigkeit einer Einmischung. Vgl ebd 187 – [56] ebd Révolte contre le monde moderne aaO 453 – [57] Man erinnere sich der charakteristischen Beispiele der zerfressenen, verformten, verstümmelten Skulpturen eines Zadkine – [58] In seiner ausführlichen Analyse der in der Musik bis zur Neuzeit erreichten Entwicklung bemerkt Evola, daß die Zwölftonkompositionen von Anton von Webern z. B. an ihre Grenzen gestoßen sind und deshalb »jede Zukunft in dieser Richtung« unmöglich sei. Von der humoristischen Bemerkung Adornos ausgehend – »Unser Schicksal liege im Zwölftonsystem« – zieht Evola die Bilanz dieses musikalischen Genres. Evola zeigt die »äußere Dürftigkeit und Abstraktion der Form« dieser Kompositionen auf, die sich reinen algebraischen Einheiten der modernsten Physik annähern, bezeichnet sie als »von traditionellen Strukturen befreite Tonkräfte, die sich in eine Art technischen Schnörkel entwickeln, den nur die reine Algebra der Komposition vor einer vollständigen Auflösung ins Formlose bewahrt (...) In der Musik ebenso wie in der von Maschinen geschaffenen technischen Welt wurde die mechanische Perfektion und der Aufwand an neuartigen Mitteln mit der Leere, der Entseelung, der Geisterhaftigkeit oder dem Chaos bezahlt«. Vgl. Chevaucher le tigre aaO 200. Nach Evola »scheint es undenkbar, daß die neue Zwölftonsprache oder die Musik nach ihr zum Ausdrucksmittel dessen werden kann, was den Gehalt der früheren Musik ausmachte. Diese Tonsprache beruht auf einer inneren, unterschwelligen Verwüstung« ebd 201. Zu John Cage erklärt Evola ausdrücklich, »daß seine Musik nicht mehr als solche angesprochen werden kann und daß er über die Auflösung der traditionellen Strukturen in der neuen seriellen Musik hinaus Webern und dessen Schule weit hinter sich zurückläßt, die Musik mit bloßen Geräuschen vermischt, mit elektronischen Toneffekten, langen Pausen, gelegentlichen Einblendungen sogar von gesprochenen Radiosendungen, denn er versucht, auf den Zuhörer eine

verwirrende Wirkung auszuüben«. Ebd – [59] Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, Werke IV, 374 – [60] ebd – [61] Furtwängler führt die Bedeutung der Komposition, der Konstruktion aus; er sagt von der 5. Symphonie von Beethoven: »Ein solches Musikstück hat einen Vordergrund ohne weitere Vermittlung und einen Hintergrund, der als ein System wohlgeordneter musikalischer Reaktionen wirkt, dank derer der Vordergrund seine ganze Bedeutung und Bewegungsfreiheit erhält. Dies ermöglicht den Bau eines Ganzen (. . .), dies ermöglicht abwechselnd Spannung und Entspannung, durch welche die gesamte Komposition natürlich wirkt«. Vgl Elements no. 31, August 1979, 43. Ein Bildhauer, Charles Despiau, legt besonderen Wert auf die Idee der Harmonie und des Zusammenstimmens: »Wenn ich einen Kopf im Geiste zerlege, ist mein vorrangiges Ziel, den Rhythmus seines Wesens zu entdecken, seine verschiedenen Teile anzuordnen und sie durch wahrhaftige Übergänge miteinander zu verbinden. Ich bemühe mich, zwischen den bildhauerischen Elementen, die ich zum Ausdruck bringe, eine Übereinstimmung herzustellen. Unter dieser Bedingung schaffe ich Dauerhaftes, Gestaltetes. Dann erst erreichen meine Büsten eine tiefe Ähnlichkeit; dann erst werden sie lebendig, und mir ist, als hörte ich ihre Stimme.« Vgl Claude Roger-Marx, Charles Despiau, Paris 1922. Aus einer ähnlichen Überzeugung heraus konnte Marcel Gimond sagen: »Eine Büste ist nicht eine beliebige Schöpfung; sie ist ein Versuch, den Kosmos zu erklären, ein Neu-Ordnen, ein Mikrokosmos. Ihr Aufbau ist ebenso streng wie der der Architektur. Folglich verformt ein Bildhauer nicht, er formt um, er verwandelt«. Vgl. Marcel, Gimond Comment je comprends la sculpture (Wie ich die Bildhauerei verstehe), Arted, Paris 1969. Der Maler Gérard Gautron erklärt, daß die Beschäftigung des Malers im wesentlichen in der Beobachtung, im Zueinander in-ein-Verhältnis-Setzen, im gegeneinander-Ausgleichen liegt. Er fragt sich: »Habe ich das Verhältnis der Formen richtig beobachtet, richtig verstanden, richtig wiedergegeben? . . . Wie stehen die Formen, die ich male, zum äußeren Format, in das ich sie setze? . . . Ist mir der Ausgleich zwischen Formen, Werten und Farben gelungen?« Vgl Eléments, no. 33. Februar/März 1980, 49. Der Dichter Fernando Pessoa plädiert für den Adel in der Kunst: »Unsere Kultur läuft Gefahr, wie Griechenland unter der sich ausbreitenden Demokratie zu verfallen, gänzlich in die Hände der Sklaven zu fallen, oder wie Rom nicht in die Hände von Kaisern, die nichts als Kinder des Zufalls und der Dekadenz waren, zu fallen, sondern in die Hände von heimatlosen *Finanzlosen* ohne Bindungen, zwar intelligent, doch ohne intellektuelle Skrupel, ohne Bindung zu Gott. Das einzige Gegengift hierzu besteht in einer langsamen Veredelung, und nur durch die Kunst kann diese Veredelung ihren höchsten Grad erreichen . . .« Vgl. Fernando Pessoa, frz. übersetzt von André Coyné, 1916. Zitiert in Eléments no. 27, Winter 1978, 32. Die Tänzerin Isadora Duncan schließlich stellt die Harmonie der Form, die formbeherrschende Bewegung in den Vordergrund, wenn es darum geht, die Schönheit zu erfassen. Zu diesem Zweck inspiriert sie sich bei der Antike, um »sich aus sich selbst heraus in eigenem Streben neu zu erschaffen, von der Schönheit weiter in die Zukunft zu schreiten . . . Denn die menschliche Form ist nicht und kann nicht ein Zufall der Mode sein, und eben deshalb ist die Schönheit der Venus von Milo ewige Wahrheit. Sie ist die Führerin der menschlichen Entwicklung zum Ziel dieser Art hin, zur durch das Ideal erträumten Zukunft, göttlich zu werden«. Vgl Isadora Duncan, Mein Leben, Paris 1969 – [62] Nietzsche aaO 348 – [63] ebd 376 – [64] ebd Menschliches, Allzumenschliches, Vermischte Meinungen und Sprüche, Werke I, § 101, 777 – [65] ebd § 174, 804 – [66] ebd Die Geburt der Tragödie, Werke I, 30

– [67] Alain Juranville, Physique de Nietzsche, Paris 1973, 126. Nietzsche hat diese Lebensverneinung im Christentum, aber auch im Sozialismus betont. Er schreibt: »Die sozialistische Doktrin versteckt schlecht den ›Willen zur Lebensverneinung (. . .)‹«. Vgl Der Wille zur Macht, Bd XV, Leipzig 1911, § 439, 198 – [68] Saint-Exupéry aaO § 133, 382 – [69] ebd § 154, 434 – [70] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aus der Seele der Künstler und Schriftsteller, aaO § 163, 554 ff – [71] ebd Nachlaß aus den Jahren 1872–73, 1875–76, Bd X, Leipzig 1911, § 200, 235 – [72] Saint-Exupéry aaO § 134, 382 – [73] ebd – [74] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches aaO § 149, 547 – [75] Saint-Exupéry aaO § 134 – [76] ebd – [77] ebd – [78] ebd 384 – [79] Nietzsche, Nachlaß, Bd XII aaO § 367, 177 – [80] Alain Juranville aaO 133 – [81] Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre aaO 348 – [82] ebd Menschliches, Allzumenschliches aaO § 170, 559 – [83] Evola, Révolte contre le monde moderne aaO 443. Carrel prangert ebenfalls die moderne Industrie an, die »ihrem Wesen nach darauf gegründet ist, mit den geringsten Kosten ein Maximum an Produktion zu erzielen, damit ein einzelner oder eine Gruppe von Menschen möglichst viel Geld verdient«, vgl Der Mensch, das unbekannte Wesen, aaO 48. Demnach begreifen wir, weshalb »Form und Größe der Wolkenkratzer einzig davon abhängen, daß man für jeden Quadratmeter Grund möglichst viel Geld herausschlagen (. . .) wollte. Auf diese Weise hat man Riesenbauten errichtet, wo viel zu viele Menschen zusammengepfercht sind«, ebd – [84] Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 1979, 674 – [85] Nietzsche, Morgenröte, § 175, 131 – [86] Eléments, aaO 36 – [87] ebd – [88] Nietzsche, aaO § 423, 219 – [89] Eléments, aaO 23 – [90] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, § 277, 617 – [91] Eléments, aaO 37 – [92] ebd – [93] ebd – [94] Carrel stellt fest, daß »die industrielle Zivilisation uns mit plumpen, gewöhnlichen und häßlichen Anblicken umstellt hat«, aaO 183. In dieser Gesellschaftsform, wo »ein Reicher sich alles gestatten kann«, ebd 210, hat »das Überwiegen des Materiellen, der Zweckmäßigkeitsstandpunkt einer zur Religion gesteigerten Wirtschaft (. . .) die Geisteskultur, die Schönheit und Moral vernichtet«, ebd 208. Wenn die Kunst tatsächlich das Privilegium des Künstlers sein sollte, ist sie jedenfalls für den Laien eine Notwendigkeit: »Formen und Geräuschfolgen hervorzubringen, die eine ästhetische Empfindung erwecken können, ist ein Grundbedürfnis unserer Natur«, ebd 182. Die ästhetische Aktivität ist nicht nur während des Schöpfungsaktes präsent, sie kommt auch in »der Betrachtung schöner Dinge zutage« sie ist »eine unerschöpfliche Quelle des Glücks für den, der sie zu entdecken weiß. Sie ist überall anzutreffen; sie entspringt dem unter den Händen, welcher in seiner Werkstatt Töpfereien dreht und verziert, Holz schnitzt, Seide webt, Marmor meißelt, ja auch dem, der den menschlichen Körper aufschneidet und heilt. Sie beseelt die blutige Kunst des Chirurgen so gut wie den Maler, den Musiker und den Dichter, und sie ist gegenwärtig in Galileis Berechnungen, in Dantes Visionen, in Pasteurs Versuchen und Richard Wagners leidenschaftlicher Glut, im Sonnenaufgang überm Meer und in den winterlichen Stürmen der Hochgebirge. Noch erschütternder wird die Schönheit in der Ungeheuerlichkeit der Sternen- und Atomwelt, der unaussprechlichen Harmonie der Gehirnzellen oder der stillen Opfertat eines Menschen, der zum Heile anderer sein Leben läßt. In all ihren mannigfachen Formen ist sie doch immer der edelste und wichtigste Saft im Hirn des Menschen, diesem Schöpfer unseres Weltbildes«, ebd 184. Dieses Glück wird durch die kaufmännische Gesellschaft, den allseitigen Konsumtionsprozeß vereitelt, zunichte gemacht. Der Arbeiter wird zur Maschine, die Industrie nimmt ihm die Urwüchsigkeit und Schönheit. Wenn wir unsere Umwelt zu

beobachten wissen, werden wir »noch Köche, Metzger, Steinschleifer, Schuhmacher, Tischler, Grob- und Messerschmiede (finden), die wirkliche Künstler sind«, denn »wer imposante Eisentore schmiedet, schöne Möbelstücke baut (...) oder schöne Woll- und Seidenstoffe webt, der erlebt genau wie der große Bildhauer, Maler, Musiker und Architekt«, ebd 182 ff. Der Sinn für Schönheit »wohnt heimlich in unserem Bewußtsein«, ebd 184. Allerdings muß er geweckt werden, sonst läuft er Gefahr, daß er »bei Völkern, die einst stolz waren auf ihre großen Künstler und Meisterwerke«, untergeht, ebd – [95] Saint-Exupéry aaO § 34, 147 ff – [96] ebd 148 – [97] ebd – [98] ebd – [99] ebd § 89 – [100] ebd § 34, 34, 148 – [101] ebd § 28, 128 – [102] ebd § 21, 110 – [103] ebd § 28, 128 – [104] Eléments aaO 41 – [105] ebd Es handelt sich um Michel de Sablet, den Architekten und Städtebauer, Autor zahlreicher Artikel und Arbeiten über den Städtebau – [106] ebd 33 – [107] Saint-Exupéry aaO § 108, 317 – [108] Das Bauhaus, 1919 vom deutschen Architekten Walter Gropius in Weimar gegründet, situiert sich in der Linie des Deutschen Werkbundes (1907 von Hermann Muthesius gegründet, der in der Synthese von Kunst und Industrie sein Ziel sah). Die Bauhaus-Architekten, die besonders von der amerikanischen Architektur und den ersten Arbeiten von Frank Lloyd Wright beeinflußt waren, wollten die Bauweise den industriellen Produktionsgegebenheiten anpassen. Ihre Theorien fanden namentlich bei dem damaligen Minister für Wiederaufbau, Walter Rathenau, großen Anklang. Nachdem das Bauhaus nach Dessau verlegt worden war, wurde es von Hannes Meyer (1889–1954) geleitet, der später in der Sowjetunion arbeitete, und schließlich bis zu seiner Schließung 1933 von Ludwig Mies van der Rohe (1886–1969). Unter der Leitung von Mies van der Rohe verschärfte sich der Hang zu einer ausschließlichen Abstellung der Architektur auf das rein Technische und zur vollständigen Industrialisierung aller ihrer Gebiete. »Ich sehe in der Industrialisierung das zentrale Problem der heutigen Bauart«, schrieb Mies van der Rohe. »Wenn uns diese Industrialisierung gelingt, wird die Lösung der sozialen, technischen, wirtschaftlichen und selbst der künstlerischen Probleme ein Leichtes sein«. Vgl Eléments aaO 30 – [109] ebd 34. Michel Marmin hebt hervor, daß die ersten Utopien des Städtebaus in Europa gemeinsam mit dem Entstehen der Handelsstädte aufkamen, »im Geleitzug der universalistischen und egalitären Ideologien der Aufklärungszeit. Die meisten sozialistischen Utopien sind durch ihre totalitäre Anschauungsweise gekennzeichnet, die sich über Raum und Zeit und alle menschlichen Unterschiede hinwegsetzt.« Vgl Eléments aaO 30 – [110] Saint-Exupéry aaO § 21, 112 – [111] ebd – [112] ebd – [113] Der folgende linguistische ›Partikularismus‹ unterstreicht indessen das geringe Interesse, das die Indoeuropäer dieser Hauptmotivation entgegenbrachten: »(...) Das Indogermanische weist keine allgemeinen Wörter bzw. Gattungsnamen auf, die Handel und Kaufleute erfassen (...); lediglich Einzelwörter mit nicht immer durchsichtiger Entstehung, die manchen Sprachen eigen sind und von Volk zu Volk hinübergingen (...). Kaufmännische Angelegenheiten sind sozusagen namenlos. Sie lassen keine positiven Definitionen zu. Nirgendwo ist ein Ausdruck zu finden, der sie spezifisch zu bezeichnen vermöchte, weil es sich (zumindest am Anfang) um eine Beschäftigung handelt, die keiner der traditionellen verankerten Tätigkeiten gleichkommt. Kaufmännische Angelegenheiten befinden sich außerhalb der Berufen, Verfahren und Techniken inhärenten Sphäre. Deshalb konnte sie nicht anders bezeichnet werden als durch Umschreibungen, wie ›beschäftigt sein‹, ›zu tun haben‹«. Vgl Emile Benveniste, Vocabulaire des langues indo-européennes, Bd 1, 140 u. 145 – [114] Evola, Les hommes au milieu des ruines aaO 42 – [115] Gerade diese Entartung begünstigt eine

Umkehrung der Werte, das In-den-Vordergrund-Rücken von Geld und Merkantilismus, und letzten Endes das plutokratische System – [116] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse aaO 52 – [117] ebd Der Wille zur Macht aaO § 125, 232 – [118] ebd Zur Genealogie der Moral, Werke III aaO § 10, 228 – [119] Konrad Lorenz hebt den entscheidenden Unterschied zwischen Vergnügen (im Konsumtionsakt) und Freude (im Schöpfungsakt) hervor. Er meint ferner: »Schon in grauer Vorzeit haben die Weisen der Menschheit ganz richtig erkannt, daß es für den Menschen keineswegs gut ist, wenn er in seinem instinktiven Streben nach Lustgewinn und Unlustvermeidung allzu erfolgreich ist. Schon in alten Zeiten haben es die Menschen hochentwickelter Kulturen verstanden, alle unlustbringenden Reizsituationen zu vermeiden, was zu einer gefährlichen, wahrscheinlich sogar oft zum Untergang einer Kultur führenden Verweichlichung führen kann«. Vgl Die Acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1980, 43 ff – [120] Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen aaO § 38, 461 – [121] ebd 460 – [122] Saint-Exupéry aaO § 197 537 – [123] Evola aaO 42 – [124] ebd 43 – [125] ebd – [126] ebd 45 – [127] ebd 50 – [128] ebd – [129] Vgl George Orwell, 1984, Stuttgart 1950 – [130] Saint-Exupéry, Wind, Sand und Sterne 1. Bd aaO 203 – [131] ebd Flug nach Arras, 1. Bd aaO 484 – [132] ebd Die Stadt in der Wüste aaO § 64, 215 – [133] ebd Un sens à la vie, Paris 1963, 179 – [134] Réal Quellet, Les relations humaines dans l'oeuvre de Saint-Exupéry, Paris 1971, 55 – [135] Jean-Claude Ibert, Saint-Exupéry, Paris 1954, 43 – [136] Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste aaO § 7, 50 – [137] »Die Götter werden uns erst von Angesicht zu Angesicht ansehen, wenn wir selbst eines besitzen«, schreibt Louis Pauwels in Comment devient on ce que l'on est?. Paris 1978, 41 – [138] Vgl Jean Cau, Les écuries de l'Occident, Paris 1973, 57 – [139] Evola aaO 55 – [140] ebd – [141] ebd – [142] Nietzsche, Morgenröte aaO § 360, 205 – [143] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 201, 104 – [144] Evola aaO 56 – [145] ebd 57 – [146] ebd – [147] ebd – [148] ebd 60 – [149] ebd 61 – [150] ebd 58 ff – [151] ebd 58 – [152] ebd – [153] Nietzsche aaO 242, 154 – [154] ebd Menschliches, Allzumenschliches, Der Mensch mit sich allein aaO § 592, 710 – [155] Der Leser wird auf die besonders aufschlußreichen Studien Arnold Gehlens verwiesen. Mit Bezugnahme auf die Forschungsarbeiten Max Schelers versucht er das Menschen-Spezifische zu apperzipieren. Diese Spezifität gründet darin, daß der Mensch ›weltoffen‹ ist, fähig ist, sich in jeder Umwelt und auf jeder Altersstufe zurechtzufinden. Der Mensch hört somit nie auf, sich selbst zu schöpfen und zu werden. Konrad Lorenz schreibt in diesem Zusammenhang: »Der Mensch ist, wie Arnold Gehlen sagt, ›von Natur aus ein Kulturwesen‹«, vgl Die Rückseite des Spiegels, Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München 1973, 251 – [156] Saint-Exupéry aaO § 89, 276 – [157] Nietzsche, Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe aaO § 5, 551 – [158] ebd Nachlaß, Bd XIV aaO § 456, 226 – [159] ebd Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre aaO 23 – [160]ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 62, 70 – [161] Evola aaO 42 – [162] ebd Spengler stellt in diesem Zusammenhang fest: »(...) die Gesellschaft beruht auf der Gleichheit der Menschen. Das ist eine naturhafte Tatsache (...) Je bedeutender eine Kultur ist (...) desto größer sind die Unterschiede der aufbauenden Elemente, die Unterschiede, nicht die Gegensätze, denn diese werden erst verstandesmäßig hineingetragen«. Vgl Jahre der Entscheidung, München 1933, 66 – [163] Evola aaO 42 – [164] ebd 43 – [165] ebd – [166] ebd – [167] ebd Jean Cau gibt zu erkennen: »Wenn die Menschen gleich sind, sind sie nicht mehr frei. Wenn sie frei sind, sind sie nicht mehr gleich« aaO 39 – [168] Evola aaO 46 – [169] ebd Evola verweist auf Paul de Lagardes Beobachtung, wonach »alles, was mit der universalistischen sowie kollektivisti-

schen Idee und dem Naturrecht zusammenhängt, der unteren Grenze entspricht. Das einfache Mensch-Sein bedeutet eine Wertminderung gegenüber demselben Stand in einer bestimmten Nation bzw. Gesellschaft; letzterer steht wiederum hinter dem als ›Person‹ insofern zurück, als diese Eigenschaft den Übergang zu einer mehr als bloß ›naturalistischen‹ und ›sozialen‹ Ebene impliziert«, aaO 50 ff – [170] Saint-Exupéry aaO § 75, 249 – [171] ebd Flug nach Arras aaO 470 – [172] Nietzsche, Morgenröte aaO § 297, 188 – [173] Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste aaO § 1, 23 – [174] ebd § 8, 54 – [175] Alvin Toffler, Autor des Choc du futur, Paris 1971, schreibt in Futuribles, Sommer 1976: »Ich vertrete den Standpunkt, daß Verschiedenheit einen solchen Überlebensmechanismus darstellt, der unserer Gesellschaft Leben einzuflößen vermöchte ... Die Genetiker bekräftigen diesen Eindruck, indem sie auf die Notwendigkeit hinweisen, unsere völkische und kulturelle Identität zu wahren«. – [176] Saint-Exupéry aaO § 113, 338 – [177] Evola aaO 44 – [178] Nietzsche, Nachlaß, Bd XII aaO § 314, 158 – [179] ebd Der Wille zur Macht aaO IV. Buch,§ 926, 321 ff – [180]ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 221, 131 – [181] Saint-Exupéry aaO § 75, 249 – [182] Carrel stellt fest: »Von den Bemühungen der Menge hat die Menschheit noch nie den geringsten Gewinn gehabt; was sie vorantreibt, ist die Leidenschaft einiger weniger, vom Durchschnitt abweichender Menschen, die Flamme ihrer Denkkraft und das von ihnen errichtete Leitbild, sei es Wissen, sei es Menschenliebe, sei es Schönheit« aaO 194 ff. An anderer Stelle gibt er zu erkennen: »Ein Kunstwerk ist nie von einem Künstlerausschuß geschaffen worden, und kein Komitee von Gelehrten hat je eine große Entdeckung gemacht« ebd 76 – [183] Nietzsche, Ecce homo, Warum ich so klug bin aaO § 10, 544 – [184] ebd Ecce homo, Der Fall Wagner aaO § 4, 596. Spengler sagt, der gesunde Mensch spüre instinktiv, daß die Distanz zu anderen selbstverständlich ist. Vgl. Oswald Spengler, Ecrits historiques et philosophiques, Paris 1979, 196 – [185] Nietzsche, Zur Genealogie der Moral aaO 3. Abhandlung, § 18, 322 – [186] Louis Pauwels schreibt: »Sein bedeutet Anderssein. Auf einer höheren Stufe: Sein bezeichnet ein sich vom Tod abhebendes Seiendes. Damit ist der Ausgangspunkt jeder Kultur und jeder Kunst angegeben. Dies beziehe ich allerdings nicht nur auf Kultur und Kunst der Eliten, sondern auch auf das Volk, auf das, was Seele und Bild eines Volkes prägt« aaO 41 – [187] Saint-Exupéry aaO § 97, 297 – [188] ebd § 116, 346 – [189] ebd § 198, 553 – [190] Nietzsche, Zur Genealogie der Moral aaO 1. Abhandlung, § 12, 234 ff – [191] ebd Morgenröte aaO § 174, 130 – [192] Saint-Exupéry aaO § 39, 160 – [193] ebd § 83, 267 – [194] Louis Pauwels gibt zu erkennen, daß der Aristokratismus, d. h. »der Sinn für Mannigfaltigkeit und Verwurzelung« in einer Geschichte, einer Kultur, einer Mentalität, »dem uralten Substrat alter europäischer Völker entspringt«; er gründet »in den geistigen Strukturen jener Völker, die aus dem Altertum sowie aus der indogermanischen Linie stammen« aaO 172 – [195] Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen aaO § 38, 460 – [196] Saint-Exupéry aaO § 152, 428 – [197] ebd § 83, 267– [198] ebd § 97, 298 – [199] ebd § 101, 304 – [200] ebd – [201] In seiner Gesellschaftslehre bemerkt O. Spann zu Recht, daß es nicht eine Freiheit gibt, sondern zahlreiche, die sich je nach Persönlichkeit anders manifestieren, München-Berlin 1923, 154. Vgl auch Evola aaO 47 – [202] Alexis Carrel gibt zu erkennen, daß, wenn »die moderne Gesellschaft das Recht der Persönlichkeit« anerkennt, »sie sich auch mit den Verschiedenheiten des Innenlebens abzufinden« hat aaO 418. Und er schließt mit diesen Worten: »Die menschliche Persönlichkeit zu ihrer höchsten Ausbildung zu führen, das ist im Grunde das letzte Ziel der Zivilisation« ebd 422 – [203] Saint-Exupéry aaO § 97, 297 – [204] Evola

aaO 47 – [205] ebd 46 – [206] Saint-Exupéry, Wind, Sand und Sterne aaO 209 – [207] ebd 210 – [208] Nieztsche, Zur Genealogie der Moral, aaO 2. Abhandlung, § 2, 247 – [209] Evola aaO 48 – [210] Nietzsche aaO – [211] ebd Die fröhliche Wissenschaft, Werke II aaO § 275, 434 – [212] Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste aaO § 6, 45 – [213] ebd § 9, 59 – [214] ebd Carnets, 3. Bd aaO 246 – [215] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse aaO § 260, 177 – [216] Evola aaO 36 – [217] ebd – [218] Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen aaO § 41, 464 – [219] Eysenck wirft ebenfalls die Grundfrage der Freiheit auf, einer durch den Egalitarismus entstellten Freiheit. Er äußert in diesem Zusammenhang: »Egalitarismus ist eine Wunschvorstellung, kein Faktum; es ist eine bedeutungsvolle Aufgabe zu fragen, in welchem Maße sie noch mit Freiheit vereinbar ist; denn um einem variierenden biologischen Susbstrat Egalität aufzuerlegen, müßten wir unter Umständen die *Freiheit der betroffenen Individuen beschneiden* und sie *mit Gewalt* in eine gleichmacherische Uniform stecken«. Vgl Die Ungleichheit der Menschen, München 1975, Taschenbuch Goldmann Verlag, 49. Hervorhebung d. P. Krebs. – [220] Evola aaO 57 ff – [221] Nietzsche, Also sprach Zarathustra aaO 553 u. 555 – [222] Saint-Exupéry aaO § 49, 184 – [223] Evola, Chevaucher le tigre aaO 46 Evola gibt folgende Definition der Tradition: »In ihrer lebendigen Wirklichkeit stellt die Tradition weder einen passiven Konformismus gegenüber dem Vergangenen dar noch die starre Fortsetzung der Vergangenheit in der Gegenwart. Die Tradition ist ihrem Wesen nach eine metahistorische und gleichzeitig dynamische Wirklichkeit«. Die Tradition gehorcht ›höheren‹ Prinzipien, die einer ›höheren Legitimität‹ entstammen. Man findet diese Prinzipien in allen Generationen wieder, sie sind keinem Wechsel unterworfen, sie sind absolut. Diese höchsten Werte, die man in dem Gedankengut der konservativen Revolution wiederfindet, sind ihrem Wesen nach unveränderlich: es sind die Grundprinzipien »jeder gesunden und normalen Organisation«, jene, die zum Beispiel den organischen Staat definieren. Es sind unter anderem »die Hierarchie, die Gerechtigkeit, die funktionellen Klassen und Wertkategorien, ferner der Vorrang des politischen Standes vor dem sozialen und dem wirtschaftlichen«. Vgl. Les hommes au milieu des ruines aaO 15. »Die Werte der Tradition stehen in vollkommenem Gegensatz zu den sogenannten bürgerlichen Werten. Was es heute nämlich gilt, zu bewahren und ›revolutionär‹ zu verteidigen, ist eine ganze Lebens- und Staatsauffassung, die, auf der Grundlage höherer Interessen und Werte besonders über das wirtschaftliche Gebiet hinausgeht, über all das also, was mit dem Begriff der wirtschaftlichen Klassen definiert werden kann«, ebd 13. Evola betont also besonders die Tatsache, daß der Traditionalist ein »echter revolutionärer Konservativer« ist, für den es darum geht, »nicht Formen oder Institutionen der Vergangenheit treu zu sein, sondern Prinzipien, deren besonderer und adäquater Ausdruck sie während einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Land waren«. ebd 13 – [224] Evola aaO 68 – [225] Saint-Exupéry aaO § 192, 532 – [226] ebd § 183 – [227] »Seit Heraklit ist der weiße Mann ein schlafender Riese in Ketten!« ruft Saint-Loup. Vgl Les Hérétiques, Paris 1965 – [228] Nietzsche, Der Antichrist, Werke III aaO 43, 652 – [229] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 202, 105 ff – [230] Saint-Exupéry aaO § 32, 143 – [231] ebd § 157, 442 – [232] Evola, Les hommes au milieu des ruines aaO 218 – [233] ebd 218 – [234] ebd 219 – [235] Nietzsche aaO § 203, 108 – [236] ebd – [237] Nietzsche unterscheidet bekanntlich in der griechischen Geschichte eine antihellenische Strömung ab Sokrates, eine ›subversive Strömung‹, die »durch ägyptisch-semitische Begriffe wie das ›Leben nach dem Tode‹ und die ›Würde der Weisen‹ gekennzeichnet ist«. Vgl Pierre Chassard, La philosophie de

l'histoire dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1975 – [238] Nietzsche aaO § 208, 118 – [239] Pierre Chassard aaO 173 ff – [240] ebd 176 – [241] Réal Quellet schreibt z. B.: »Zarathustra will (...) das Aufkommen einer neuen Rasse fördern« aaO 138 ff – [242] Pierre Chassard aaO 173, Nietzsche, Der Antichrist aaO § 3, 612 – [243] Pierre Chassard ebd – [244] Nietzsche ebd § 3, 612 – [245] ebd – [246] ebd I 203, 107 – [247] ebd Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre aaO 72 – [248] Nietzsche Werke, Leipzig 1911 aaO, Bd XIII, § 405 – [249] ebd Der Antichrist aaO § 6 613 ff – [250] ebd § 5. 613 – [251] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 201, 104 – [252] ebd Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre aaO 402 – [253] ebd Menschliches, Allzumenschliches, Vermischte Meinungen und Sprüche aaO § 177, 806 – [254] ebd § 378, 864 – [255] ebd Ecce homo, Warum ich so klug bin aaO § 10, 544 – [256] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 212, 124 – [257] ebd – [258] Carrel spricht von der Notwendigkeit, »alle verfügbaren Mittel aufzubieten, damit in unserer heutigen Gesellschaft ein besserer menschlicher Grundstock gebildet wird« aaO 402 – [259] Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre aaO 113 – [260] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 203, 107 – [261] ebd Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten, Werke III aaO 970 – [262] Saint-Exupéry aaO § 11, 71 – [263] ebd § 49, 183 – [264] ebd 182 – [265] ebd Wind, Sand und Sterne aaO 206 – [266] ebd 330 – [267] ebd Die Stadt in der Wüste aaO § 29, 135 – [268] ebd 134 – [269] ebd § 26, 124 – [270] ebd § 49, 182 – [271] ebd – [272] ebd Wind, Sand und Sterne aaO 177 – [273] Evola aaO 127 – [274] ebd Chevaucher le tigre aaO 77 – [275] ebd 217 – [276] ebd – [277] ebd 218 – [278] ebd 222 – [279] ebd 237 – [280] ebd 61 – [281] ebd 62 – [282] ebd 70 – [283] ebd 73 – [284] ebd – [285] ebd 74 – [286] ebd – [287] ebd – [288] ebd – [289] ebd – [290] Amor fati: »(...) diese bei jeder Ge- und Begebenheit aufkommende besondere Gewißheit, einzig dem einzigen Weg zu folgen«, schreibt Evola aaO 282 – [291] Evola, Les hommes au milieu des ruines aaO 83 – [292] Aristokratie bedeutet im etymologischen Sinne »Herrschaft des Besten« – [293] Evola ebd 66 – [294] ebd – [295] ebd 70 – [296] Saint-Exupéry, Die Stadt in der Wüste aaO § 75, 246 – [297] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse aaO § 260 176 – [298] Evola aaO 85 – [299] Saint-Exupéry aaO § 19, 98 – [300] ebd 95 – [301] ebd § 190, 524 – [302] ebd § 49, 183 – [303] Nietzsche aaO § 26, 37 – [304] ebd, Der Antichrist aaO § 43, 652 – [305] ebd – [306] ebd Jenseits von Gut und Böse aaO § 258, 174 – [307] Evola aaO 205 – [308] ebd 83 – [309] ebd 78 – [310] ebd 80 – [311] ebd Zwar versäumt Julius Evola es nicht, zwischen politischem und militärischem Oberhaupt zu unterscheiden, dennoch bezieht sich seine Kritik lediglich auf die erste Äußerungsform; die zweite hängt mit rein heroischen Faktoren zusammen. Der Philosoph weist ferner auf die Notwendigkeit hin, daß das Militärische nicht in eine andere Sphäre eindringe – [312] ebd 85 – [313] ebd 84 – [314] ebd 84 ff – [315] ebd 87 – [316] ebd 88 – [317] Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse aaO § 257, 173 – [318] Ecce homo, Der Fall Wagner aaO § 4, 596 – [319] aaO 53 – [320] ebd 53 – [321] ebd 54 – [322] ebd – [323] ebd – [324] ebd – [325] ebd – [326] Plato, Der Staat, 482 c – [327] Evola aaO 55 – [328] ebd 99 – [329] ebd – [330] ebd – [331] ebd – [332] ebd – [333] ebd 201 – [334] Saint-Exupeŕy aaO § 62, 210 – [335] ebd 211 – [336] ebd § 3, 32 – [337] ebd 33 ff – [338] ebd § 22, 117 – [339] ebd § 89, 277 – [340] ebd § 97, 297 – [341] ebd – [342] § 62, 210 – [343] ebd – [344] ebd 211 – [345] ebd – [346] ebd § 97, 296 – [347] ebd § 62, 211 – [348] ebd § 132, 380 – [349] Evola aaO 47 – [350] Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft aaO § 61, 354 – [351] ebd – [352] ebd Morgenröte aaO § 503, 249 – [353] ebd – [354] ebd § 313. 193 – [355] Evola aaO 47 – [356] Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Vermischte Meinungen und Sprüche aaO § 241, 832 – [357] ebd Also sprach Zarathustra aaO 599 – [358] Konrad Lorenz stellt fest: »Anerkennung rangordnungsmäßiger Überlegenheit ist kein Hindernis für die Liebe. Die Erinnerung

sollte jedem Menschen sagen, daß er als Kind solche Menschen, zu denen er emporsah und denen er sich eindeutig unterwarf, nicht weniger, sondern mehr geliebt hat als Gleichrangige oder Untergeordnete«. Vgl Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit aaO 78. Der Ethologe schreibt ferner: »Es ist eines der größten Verbrechen der pseudodemokratischen Doktrin, das Bestehen einer natürlichen Rangordnung zwischen zwei Menschen als frustrierendes Hindernis für alle wärmeren Gefühle zu erklären: Ohne sie gibt es nicht einmal die natürlichste Form von Menschenliebe, die normalerweise die Mitglieder einer Familie miteinander verbindet; Tausende von Kindern sind durch die bekannte ›Non-frustration‹-Erziehung zu unglücklichen Neurotikern gemacht worden« aaO 78 – [359] Nicht ohne Humor schreibt Jean Cau: »Aber warum müßte ich meine Mitmenschen lieben, wenn sie mit mir gleichgestellt sind, Mit der Liebe dagegen geht's rauf und runter« aaO 109 – [360] Evola aaO 149 – [361] Nietzsche, aaO 599 – [362] Saint-Exupéry aaO § 152, 428 ff – [363] ebd § 98, 299 – [364] ebd § 51, 187 ff – [365] Nietzsche aaO 594 – [366] ebd 595 – [367] Saint-Exupéry aaO § 51, 188 – [368] Nietzsche, Morgenröte aaO § 489, 244 – [369] Saint-Exupéry aaO 187 – [370] ebd § 55, 197

Literaturverzeichnis

Das nachfolgende Verzeichnis schließt sich der Themengliederung dieses Werkes an. Dabei wurde versucht, nur die wesentlichen Veröffentlichungen zu berücksichtigen. Ein Anspruch auf Vollständigkeit wird nicht erhoben.

Philosophie, Ethik, Wissenschaftstheorie

Abellio, Raymond, La structure absolue, Paris 1965

Adorno, Theodor, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1966; Gesammelte Schriften, hg. v. Gretel Adorno u. Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1970

Baillet, Philippe, Julius Evola e l'affermazione assoluta: Introduzione all'opera di Evola, Padova 1978

Beigbeder, Marc, Contradiction et nouvel entendement, Paris 1972; ders., Le contre-Monod, Paris 1972

Benoist, Alain de, Nietzsche: morale et grande politique, Paris 1973

Bertram, Ernst, Nietzsche: Essai de mythologie, Paris 1932

Bouveresse, Jacques, Wittgenstein: la rime et la raison. Science, Paris 1973

Bradley, John, Machs Philosophie der Naturwissenschaften, Geleitw. v. Helmut Hönl, Stuttgart 1974; aus d. Engl. v. Winfried Petri (Mach's Philosophy of Science)

Buci-Glucksman, Christine, Gramsci et l'Etat: Pour une théorie matérialiste de la philosophie, Paris 1975

Carrel, Alexis, L'homme, cet inconnu, Paris 1935; dt: Der Mensch, das unbekannte Wesen, Stuttgart 1950

Dolle, Jean-Marie, Pour comprendre Jean Piaget, Toulouse 1974

Droz, Rémy et *Rahmy,* Maryvonne, Lire Piaget, Brüssel 1972

Evola, Julius, s. Schluß der Bibliographie

Fougeyrollas, Pierre, Le marxisme en question, Paris 1959; ders., Contre Lévi-Strauss, Lacan et Althusser: trois essais sur l'obscurantisme contemporain, Paris 1976

Fromm, Erich, Der moderne Mensch und seine Zukunft: Eine sozialpsychologische Untersuchung, Frankfurt/M. 1960; ders., Haben oder Sein: Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, 7. Aufl., Stuttgart 1980

Garaudy, Roger, La théorie matérialiste de la connaissance, Paris 1953; ders., Qu'est-ce que la morale marxiste? Paris 1963

Gehlen, Arnold, Einblicke, Frankfurt/M. 1976; ders., Der Mensch: Seine Natur u. seine Stellung in d. Welt, 7. Aufl. Frankfurt/M.-Bonn 1962; ders., Philosophische Ergebnisse u. Aussagen, Bonn 1956; ders., Theorie der Willensfreiheit u. frühe philosophische Schriften, Neuwied-Berlin 1965; ders., Moral und Hypermoral, Frankfurt/M.-Bonn 1969

Gramsci, Antonio, The Modern Prince and Other Writings, New York 1957; ders., Philosophie der Praxis: dt. Auswahl, Frankfurt/M. 1967

Granier, Jean, Le discours du monde: Essai sur la destruction de la philosophie, Paris 1977

Girsoni, Dominique, *Maggiori,* Robert, Lire Gramsci, Vorw. v. François Châtelet u. Marie A. Macciocchi, Paris 1973

Habermas, Jürgen, Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt/M. 1968; ders., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1973

Hartmann, Nicolai, Philosophische Grundfragen der Biologie, Göttingen 1912; ders., Der Aufbau der realen Welt: Grundriß d. allgemeinen Kategorienlehre, 2. Aufl., Meisenheim a. Glan 1949; ders., Kleinere Schriften, Bd. 1: Abhandlungen zur systematischen Philosophie, Berlin 1955; Bd. 2: Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte, Berlin 1957; Bd. 3: Vom Neukantianismus zur Ontologie, Berlin 1958

Heidegger, Martin, Holzwege, Frankfurt/M. 1950; ders., Was ist Metaphysik? 6. Aufl., Frankfurt/M. 1951; ders., Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953; ders., Identität und Differenz, Pfullingen 1957; ders., Nietzsche, 2 Bde. Pfullingen 1961; ders., Wegmarken, Frankfurt/M. 1967

Hintikka, Jaakko, Essays on mathematical and philosophical logic: proceedings of the fourth Scandinavian logic symposium and of the first Soviet-Finnish logic conference, Dordrecht 1979

Hudson, William Donald, Modern Moral Philosophy, London 1970

Hunke, Sigrid, Das nach-kommunistische Manifest: Der dialekt. Unitarismus als Alternative, Stuttgart 1974

Jaspers, Karl, Existenzphilosophie, Berlin 1938; ders., Von der Wahrheit: Philosophische Logik, München 1947; ders., Nikolaus Cusanus, München 1946

Juranville, Alain, Physique de Nietzsche, Paris 1973

Kant, Immanuel, Kritik d. reinen Vernunft; Kritik d. praktischen Vernunft; Kritik d. Urteilskraft; hg. v. Gottfried Martin u. a., Stuttgart 1974

Klages, Ludwig, Der Geist als Widersacher der Seele, Bonn 1977

König, Robert, Der Metaphysische Naturalismus E. G. Kolbenheyers, Nürnberg 1971

Kolbenheyer, Erwin Guido, Die Bauhütte, München 1925; ders., Paracelsus, Romantrilogie, München 1964

Krauth, Lothar, Die Philosophie Carnaps, Wien-New York 1970

Kremer-Marietti, Angèle, Wilhelm Dilthey et l'anthropologie historique, Paris 1971; ders., L'homme et ses labyrinthes: Essai sur Frédéric Nietzsche, Paris 1972

Hanson, Norwood Russel, What I Do Not Believe and Other Essays, Dordrecht 1972

Lorenz, Konrad, Die Rückseite des Spiegels: Versuch e. Naturgeschichte menschl. Erkennens, München-Zürich 1973; ders., Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen: ges. Arbeiten hg. u. eingel. v. Irenäus Eibl-Eibesfeldt, München 1978

Mach, Ernst, Erkenntnis und Irrtum: Skizzen zur Psychologie der Forschung, 6. Aufl., Darmstadt 1968

Magee, Bryan, Modern Bristish Philosophy, London 1973; ders., Popper, London 1975

Monnerot, Jules, Le lois du tragique, Paris 1969

Monod, Jacques, Le hasard et la nécessité: Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, Paris 1970; dt: Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie, Aus d. Franz. v. Friedrich Griese, 4. Aufl., München 1979

Morris, Charles William, The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York 1970

Nietzsche, Friedrich, Werke, Gesamtausgabe 20 Bde, Leipzig 1911; ders., Nietzsche

Werke, hg. v. Karl Schlechta, 5 Bde, Frankfurt/M. 1979; ders., Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe hg. v. Giorgio Colli u. Mazzimo Montinari, Berlin 1967

Popper, Karl R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde; Bd 1: Der Zauber Platons; Bd 2: Falsche Propheten, 2. Aufl., Bern 1970; ders., Logik der Forschung: Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften, 5. Aufl., Tübingen 1973; ders., Objektive Erkenntnis: Ein evolutionärer Ansatz, Hamburg 1973; ders., Unended Quest. An intellectual autobiography, London 1977

Reininger, Robert, Friedrich Nietzsches Kampf um Sinn und Zweck des Lebens, Wien 1922

Revel, Jean-François, Histoire de la philosophie occidentale, 2 Bde, Paris 1970

Rosset, Clément, L'anti-nature: Eléments pour une philosophie tragique, Paris 1973; ders., Le réel et son double: Essai de l'illusion, Paris 1976; ders., Le réel: Traité de l'idiotie, Paris 1977; ders., L'objet singulier, Paris 1980

Rougier, Louis, Traité de la connaissance, Paris 1955; ders., La métaphysique et le langage, Paris 1973; ders., Du paradis à l'utopie, Paris 1979

Russell, Bertrand, Die Probleme der Philosophie, Wien-Stuttgart 1950, aus d. Engl. v. Amethe Gräfin Zeppelin (The Problems of Philosophy); ders., Warum ich kein Christ bin, hg. v. Paul Edwards, München 1963, aus d. Engl. v. Marion Friedl-Steipe (Why I am not a Christian)

Ruyer, Raymond, Les nuisances idéologiques, Paris 1971; ders., Dieu des religions, dieu de la science, Paris 1970; ders., La gnose de Princeton: Les savants à la recherche d'une religion, Paris 1974

Samson, Lothar, Naturtheologie und Freiheit bei Arnold Gehlen, Freiburg 1976

Scheidt, Walter, Die Träger der Kultur, Berlin 1934

Schilpp, Paul A., The Philosophy of Karl Popper, London 1974

Schleichert, Hubert, (Hg), Logischer Empirismus: Der Wienerkreis, München 1975

Spengler, Oswald, Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens, München 1931; ders., Gedanken, München 1941

Spirito, Ugo, La vite come ricerca, 2. Aufl., Firenze 1943; ders., La vita come arte; 2. Aufl., Firenze 1943; ders., La vita come amore: Il tramonto della civilta cristiana, Firenze 1952; ders., Storia della mia ricerca, Firenze 1971

Staehelin, Balthasar, Haben und Sein, Zürich 1969; ders., Die Welt als Du, Zürich 1970; ders., Unvertrauen und zweite Wirklichkeit, Zürich 1970

Thuillier, Pierre, Socrate fonctionnaire, Paris 1970

Tillich, Paul, In der Tiefe ist Wahrheit, Stuttgart 1952

Tissier, François, Le coup de la dialectique, Paris 1969

Vendryes, Pierre, Vers la théorie de l'homme, Vorw. v. Jean Fourastié u. Einl. v. Raoul Kourilsky, Paris 1973

Vincent, Jean-Marie, La théorie critique de l'Ecole de Francfort, Paris 1976

Vollmer, Gerhardt, Evolutionäre Erkenntnistheorie: Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1975

Weinhandl, Ferdinand, Paracelsus-Studien, Wien 1970

Zima, Pierre V., L'Ecole de Francfort: Dialectique de la particularité, Paris 1974

Zeitschriften

Baden, Hans-Jürgen, Auf dem Wege nach innen zur großen Gelassenheit, *Geistige Welt* vom 24. November 1979

Hofstätter, Peter, u. a. über die Bedeutung und die Rangordnung von Wertvorstellungen, *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* vom 6 April 1975

Mann, Golo, über Nominalismus, *Neue Rundschau* 1, 1978
Wandruszka, M., ausführliche Studie über die Gründe der Zerplitterung der Sprachen, *Der Mensch und seine Sprache,* 1979

Religionsphilosophie

Arnett, Willard E., A Modern Reader in the Philosophy of Religion, New York 1966
Baeumler, Alfred, Das mythische Weltalter: Bachofens romant. Deutung d. Altertums, Nachw. v. A. Baeumler: Bachofen und die Religionsgeschichte, München 1965
Benoist, Alain de, *Marion,* Jean-Luc, Avec ou sans Dieu, Paris 1970
Eliade, Mircea, Die Religionen und das Heilige: Elemente d. Religionsgeschichte, Salzburg 1954, aus d. Franz. v. Mohammed Rassem u. Inge Köck (Le sacré et le profane); ders., Mythen, Träume u. Mysterien, Salzburg 1961, aus d. Franz. v. Michael Benedikt u. Matthias Vereno (Mythes, rêves et mystères); ders., Kosmos und Geschichte: Der Mythos d. ewigen Wiederkehr, Hamburg 1966, aus d. Franz. v. Günther Spaltmann (Le mythe de l'éternel retour)
Hunke, Sigrid, Europas andere Religion: Die Überwindung der religiösen Krise, 2. Aufl. Bergisch Gladbach 1980; dies., Glauben und Wissen: Die Einheit europäischer Religion und Naturwissenschaft, Düsseldorf 1979
Kearnay, Richard, *O'leary,* Joseph Stephen, Heidegger et la question de Dieu, Paris 1980
Smedt, Marc de, (Hg), L'Europe païenne, Paris 1980
Szczesny, Gerhard, Die Zukunft des Unglauben, München 1960; ders., Ein Buddha für das Abendland, Reinbek 1976
Vahanian, Gabriel, The Death of God: The culture of our postchristian era, New York 1961

Indo-Germanische Glaubenswissenschaft

Altheim, Franz, Römische Religionsgeschichte, 2 Bde, Paris 1956
Bayet, Jean, Croyances et rites dans la Rome antique, Paris 1971
Baecker, Louis de, De la religion du nord de la France avant le christianisme, Brionne 1973
Baetke, Walter, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942
Boyer, Régis, *Lot-Falck,* Eveline, Les religions de l'Europe du Nord: eddas, sagas, hymnes chamaniques, Paris 1974
Duval, Paul-Marie, Les dieux de la Gaule, Paris 1976
Gelling, Peter, *Davidson,* Hilda Ellis, The Chariot of the Sun, and Other Rites and Symbols of the Northern Bronze Age, London 1969
Gernet, Louis, *Boulanger,* André, Le génie grec dans la religion, Paris 1970
Gimbutas, Marija A., The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, legends and cult images, Berkeley 1974
Grabert, Herbert, (Hg), Forschungen z. deutschen Weltanschauungskunde u. Glaubensgeschichte: 1. Herbert Grabert: Volk. Ausgabe d. Religionswissenschaftl. Zielsetz.; 2. Hans Strötel: Volksbrauch u. Weltanschauung; 3. Gero Zenker: German. Volksglaube in fränk. Missionsberichten; 4. Werner Preisinger: Weltanschauung d. Bonifatius, Stuttgart o. J.; ders., Der Glaube des deutschen Bauerntums: Eine Weltanschauungskundliche und glaubensgeschichtliche Untersuchung, Bd 1: Bauertum u. Christentum, Stuttgart-Berlin 1939

Hammerbacher, Hans-Wilhelm, Die Donar-Eiche, Heusenstamm 1968; ders., Irminsul und Lebensbaum, Heusenstamm 1973
Hoefler, Otto, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt/M. 1934; ders., Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen, Wien 1973
Jünger, Friedrich Georg, Griechische Götter, Frankfurt/M. 1974; ders., Griechische Mythen, Frankfurt/M. 1974.
Renauld-Krantz, Structures de la mythologie nordique, Paris 1972
Larson, Gerald James, (Hg) in Zusammenarbeit mit C. Scott Littleton und Jaan Puhvel, Myth in Indo-European Antiquity, Berkeley 1974
Littleton, C. Scott, The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil, Berkeley-Los Angeles 1966
Maccana, Proinsias, Celtic Mythology, Feltham 1970
Piggott, Stuart, The Druids, London 1968
Puhvel, Jaan, (Hg), Myth and Law Among the Indo-Europeans, Berkeley-Los Angeles 1970
Le Roux, Françoise, und *Guyonvarch,* Christian-J., Les Druides, Rennes 1978
Mabire, Jean, Thulé, le soleil retrouvé des Hyperboréens, Paris 1978; ders., Les Dieux maudits, Paris 1980
They, Emilio, Le Ragnarök, évènement historique, processus subtil; aus d. Ital. v. Philippe Baillet, Milan 1980
Vries, Jan de, Keltische Religion, Stuttgart 1963; ders., Altgermanische Religionsgeschichte, 2 Bde, Berlin 1970

Christentum

Alfonsi, Philippe und *Pesnot,* Patrick, L'Eglise contestée, Paris 1971
Allegro, John Marco, Le champignon sacré et la croix: Etude de la nature et des origines du champignon dans les cultes de la fécondité du Proche-Orient ancien, Paris 1971; aus d. Engl. v. Ida Marie (The Sacred Mushroom and the Cross. A study of the nature and origins of christianity within the fertility cults of ancient Near East)
Ambelain, Robert, Jésus ou le mortel secret des Templiers, Paris 1970; ders., La vie secrète de Saint-Paul, Paris 1972
Aubert, Jean-Marie, La femme: Antiféminisme et christianisme, Paris 1975
Bonsirven, Joseph, La Bible apocryphe: Evangiles apocryphes, Einl. v. Daniel-Rops, Paris 1975; aus d. Engl. v. F. Amiot
Bouché-Leclercq, Auguste, L'intolérance religieuse et la politique, Paris 1911
Brandon, Samuel George F., Jésus et les Zélotes: Recherche sur le facteur politique dans le christianisme primitif, Paris 1967; aus d. Engl. v. Georges u. Béatrice Formentelli (Jesus and the Zealots)
Braun, Herbert, Gesammelte Studien z. Neuen Testament u. seiner Umwelt, Tübingen 1962
Causse, A., Essai sur le conflit du christianisme primitif et de la civilisation, Paris 1920
Dioudonnat, Pierre-Marie, Les ivresses de l'Eglise de France: Les évêques et la société (1801–1976), Paris 1976
Druon, Maurice, Une Eglise qui se trompe de siècle, Paris 1972
Fau, Guy, La fable de Jésus-Christ, Paris 1963
Grabert, Herbert, Der protestantische Auftrag des deutschen Volkes: Grundzüge der deutschen Glaubensgeschichte, Stuttgart 1936
Guignebert, Charles, Le christianisme antique, Paris 1921; ders., Le monde juif vers le

temps de Jésus, neue Ausg., Paris 1969; ders., Jésus, neue Ausg., Paris 1969; ders., Le Christ, neue Ausg., Paris 1969

Hammes, Manfred, Hexenwahn und Hexenprozesse, Frankfurt/M. 1977

Halbfas, Hubertus, Fundamentalkatechetik, Düsseldorf 1969

Lubac, Henri de, Proudhon et le christianisme, Paris 1945

Namer, Emile, (Hg), L'affaire Galilée, Paris 1975

Paris, Edmond, Histoire secrète des Jésuites, Paris 1970

Renan, Ernest, Das Leben Jesu, neu bearb. mit e. Nachw. v. Hans Wiener, Leipzig 1929; aus d. Franz. v. Hans Helling (Vie de Jésus); ders., Paulus: Sein Leben und sein Wirken, Berlin 1935; aus d. Franz. v. Erich Franzen (Saint-Paul); ders., Oeuvres Complètes, 10 Bde, hg. v. Henriette Psichari, Paris 1947–1961; ders., Judaïsme et christianisme, hg. und eingel. v. Jean Gaumier

Rougier, Louis, Histoire d'une faillite: La Scolastique, Paris 1966; ders., La genèse des dogmes chrétiens, Paris 1972; ders., Celse contre les chrétiens: La réaetion païenne sous l'empire romain; mit d. Text: Celse: Contre les chrétiens, Paris 1977; ders., Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique; Einf. v. Alain de Benoist, Paris 1977

Sartory, Thomas, Fragen an die Kirche, München 1965

Scholz, Wilhelm, Die Umwertung des germanischen Brauchtums durch die Missionierung: Eine Feststellung, Bernsberg-Immekeppel 1974

Secrétan, Henri F., La propagande chrétienne et les persécutions, Paris 1915

Spirito, Ugo, Cattolicesimo e communismo: Metafisica delle masse, TV e compromesso storico, Roma 1975

Teilhard de Chardin, Pierre, Der göttliche Bereich, Olten 1962; Lobgesang des Alls, Olten 1964

Weill-Raynal, Etienne, La chronologie des Evangiles, Paris 1968

Andere Regligionen

Aron, Robert, Le Judaïsme, Paris 1977

Bousquet, Georges-H., Les grandes pratiques rituelles de l'Islam, 2. Aufl., Paris 1966; ders., L'éthique sexuelle de l'Islam, 2. Aufl., Paris 1966

Cavin, Albert, Le confucianisme, Paris 1969

Clauss, Ludwig-Ferdinand, Die Weltstunde des Islams, Schweinfurt 1963

Etiemble, René, Confucius: Maître K'ong, Paris 1966

Maspero, Henri, Le taoïsme et les religions chinoises, Vorw. v. Max Talkenmark, Paris 1971

Varenne, Jean, Zoroastre: Avec des extraits traduits des Gathas de Zoroastre et le texte des prières mazdéennes, Paris 1975

Politologie

Bachrach, Peter, The Theory of Democratic Elitism: A Critique, Boston 1967

Baechler, Jean, Qu'est-ce que l'idéologie? Paris 1976

Club de L'horloge, Les Racines du Futur: Demain la France, Paris 1977

Dahl, Robert, A., Polyarchy, Participation and Opposition, New Haven 1971

Forsthoff, Ernst, Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit, Stuttgart 1961; ders., Der totale Staat, Hamburg 1933–34

Freund, Julien, Qu'est-ce que la politique? Paris 1965; ders., L'essence du politique, Paris 1965; ders., La sociologie de Max Weber, Paris 1966; ders., Les théories des sciences humaines, Paris 1973; ders., Pareto: La théorie de l'équilibre, Paris 1974; ders., Georges Sorel, 1847–1922. Geistige Biographie. Mit e. bio-bibliographischen Anhang v. Armin Mohler; Carl F. von Siemens Stiftung, München 1977; Bekenntnis eines Reaktionärs; in: Was ist reaktionär? hg. v. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Freib. i. Br.-Basel-Wien 1976; Demokratien ohne Demokraten; in: Rückblick auf die Demokratie, Freib. i. Br.-Basel-Wien 1977; Ausführliche Biographie des Werkes von Julien Freund mit sämtlichen Zeitschriftenbeiträgen: siehe Piet Tommissen in *Criticon* 41, Mai-Juni 1977

Füsslein, Rudolf Werner, Mensch und Staat: Grundzüge einer anthropologischen Staatslehre, München 1973

Girvetz, Harry K., Democracy and Elitism: Two Essays With Selected Readings, New York 1967

Jouvenel, Bertrand de, Du Pouvoir: Histoire naturelle de sa croissance, Paris 1972

Michels, Roberto, Les partis politiques: Tendances oligarchiques des démocraties, Paris 1971; ders., Elite e/o Democrazia. Mit e. Vorwort von Francesco Perfetti: La sociologia di Roberto Michels, Roma 1972

Monnerot, Jules, L'avenir du communisme, Paris 1963; ders., Sociologie de la révolution, Paris 1969; ders., Georges Sorel ou l'introduction aux mythes modernes; in: Inquisitions, Paris 1974; Intelligence de la politique Bd 1: L'anti-providence; Bd 2: Introduction à la doxanalyse: Pareto-Freud, Paris 1977

Röhrich, Wilfried, (Hg), Demokratische Elitenherrschaft: Traditionsbestände eines sozialwissenschaftlichen Problems, Darmstadt 1975

Sartori, Giovanni, Théorie de la démocratie; Vorwort v. Serge Hurtig, aus d. Ital. v. Christiane Hurtig (Democrazia e definizioni) Paris 1974

Schmitt, Carl, Staat – Bewegung – Volk, Hamburg 1933; ders., Politische Theologie: Vier Kapitel Lehre von der Souveränität, München-Leipzig 1934; ders., Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols; ders., Der Begriff des Politischen, Berlin 1963; ders., Legalität und Legitimität, Berlin 1968; ders., Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus, Berlin 1969; ders., Politische Theologie II, Berlin 1970; Ausführliche Bibliograhie des Werkes von Carl Schmitt in: Piet Tommissen, Over en in zake Carl Schmitt, Bruxelles 1975

Theoretiker

Benoist, Alain de, Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines, Paris 1977; ders., Les idées à l'endroit, Paris 1979

Davidson, Alaistaire, Antonio Gramsci: Towards an Intellectual Biography, mit e. Vorw. v. Nobert Bobbio, London 1979

Beetham, David, Max Weber and the Theory of Modern Politics, London 1974

Cammet, John M., Antonio Gramsci and The Origins of Italian Communism, Standford 1967

Dettmeijer, Diederik, (Hg), Max Stirner ou la première confrontation entre Karl Marx et la pensée anti-autoritaire, Lausanne 1979

Dronberger, Ilse, The Political Thought of Max Weber in Quest of Statesmanship, New York 1971

Eichberg, Henning, Ethnopluralismus: Eine Kritik des naiven Ethnozentrismus und der

Entwicklungshilfe, Hamburg 1973; ders., Nationale Identität: Entfremdung und nationale Frage in der Industriegesellschaft, München-Wien 1978

Freund, Michael, Georges Sorel: Der revolutionäre Konservatismus, Frankfurt/M. 1972

Ganzin, Michel, La pensée politique d'Edmund Burke, Paris 1972

Geiger, Gebhard, Das konservative Prinzip: Politik als Kunst des Erwünschten, München-Wien 1978

Guth, Alfred, Rudolf Pannwitz: Un Européen, penseur et poète allemand en quête de totalité, 1881–1969, Paris 1973

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, (Hg), Konservatismus international, Stuttgart 1973; ders., Die Herausforderung der Konservativen, Freib. i. Br. 1974

Lohausen, Heinrich Jordis von, Mut zur Macht: Denken in Kontinenten, Berg am See 1980

Marcuse, Herbert, *Popper,* Karl, R., Revolution oder Reform: Eine Konfrontation, hg. v. Franz Stark, 3. Aufl., München 1972

Marie, Jean-Jacques, Gramsci: Briefe aus dem Kerker, Berlin-Ost 1956; ders., Staline, Paris 1967

Mohler, Armin, Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch, 2. Aufl., München 1972; Von rechts gesehen, Stuttgart 1974; ders., Tendenzwende für Fortgeschrittene, München 1978

Maulnier, Thierry, La pensée marxiste, Paris 1948

Mohr, J. C. B., Max Weber und die deutsche Politik, Tübingen 1974

Nye, Robert A., The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic, London 1976

Palmier, Jean-Michel, Herbert Marcuse et la nouvelle gauche, Paris 1973

Plebe, Armando, Filosofia della reazione, Milano 1971; ders., Quel che non ha capito Carlo Marx, Milano 1972; ders., Il libretto della nestra, Milano 1972

Piotte, Jean-Marc, La pensée politique de Gramsci, Paris 1970

Polin, Claude, L'esprit totalitaire, Paris 1977

Polin, Raymond, Politique et philosophie chez Thomas Hobbes, 2. Aufl., Paris 1977

Prezzolini, Giuseppe, America con gli stivali, Firenze 1954; ders., Machiavelli anticristo, Roma 1954; ders., Manifesto dei conservatori, Milano 1972

Rauti, Pino, Le idee che mossero il mondo, Roma 1976

Saint-Loup, La peau de l'anrochs, Paris 1954

Scheidt, Walter, Naturkundliche Grundlagen des Sozialismus, Hamburg 1963

Schrenk-Notzing, Caspar von, (Hg), Konservative Köpfe: Von Machiavelli bis Solschenizyn, (Beiträge über Machiavelli, Gracian, Burke, Joseph de Maistre, Disraeli, Tocqueville, Sorel, Pareto, Max Weber, Moeller van den Bruck, F. G. Jünger, Konrad Lorenz, Gehlen, Burnham, u. a.) München 1978

Serant, Paul, René Guénon, Paris 1977

Solinas, Stenio, Prezzolini, un testimone scomodo, Roma 1976; ders., Alla conquista dello stato, Roma 1978

Spengler, Oswald, Jahre der Entscheidung: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung, München 1933; ders., Reden und Aufsätze, München 1937

Vial, Pierre, (Hg), Eléments pour renaissance culturelle, Paris 1979

Zarcone, Pier Francesco, Rousseau totalitario, Roma 1974

Politik, Ideologie- und Gesellschaftskritik

Abellio, Raymond, Assomption de l'Europe, Paris 1954

Aron, Robert, Le socialisme français face au marxisme, Paris 1971

Artigues, Daniel, L'Opus Deï en Espagne: Son évolution politique et idéologique, 2 Bde, Paris 1968

Barth, Hans, Der Konservative Gedanke: Beitr. v. Burke, Müller, Coleridge, Tocqueville, Disraeli u. Randolph Churchill, Stuttgart 1958; ders., Anarchismus in Deutschland 1945–1973, 2 Bde, Hannover 1972–1973; ders., Revolution von Rechts? Ideologie u. Organisation der Neuen Rechten, Freib. i. Br. 1975

Blüher, Hans, Wandervogel 1–3: Geschichte einer Jugendbewegung, Freib. i. Br. 1922

Brasillach, Robert, Les sept couleurs, Paris 1939; ders., Lettre à un soldat de la classe 60, suivie de textes écrits en prison, Paris 1960

Cau, Jean, Les écuries de l'Occident, Paris 1973

Cidas, Conoszenza per la Liberta, Torino 1975

Debray, Régis, Le pouvoir intellectuel en France, Paris 1979

Dietz, Heirich, Scharfmacher und Scharfschützen: Die neue Elite, Trier 1978

Djilas, Milovan, Die neue Klasse: Eine Analyse des kommunistischen Systems, München 1958

Domizlaff, Hans, Die Seele des Staates: Regelbuch d. Elite, Hamburg 1957; ders., Brevier für Könige: Massenpsychol. Praktikum, 2. Aufl., Hamburg 1968

Drieu la Rochelle, Pierre, Mesure de la France, Paris 1922; ders., Le Jeune Européen, Paris 1927; ders., L'Europe contre les patries, Paris 1931; ders., Notes pour comprendre le siècle, Paris 1941; ders., Chronique politique (1934–1942), Paris 1943

Droz, Jacques, Le romantisme politique en Allemagne, Paris 1963

Elias, Nobert, Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde, Bern 1969

Eugene, Eric, Les idées politiques de Richard Wagner: et leur influence sur l'idéologie allemande 1870–1945, Paris 1978

Fernau, Joachim, Halleluja: Die Geschichte der USA, München 1977

Fontenay, Charles L., Epistle to the Babylonians: An Essay on the Natural Inequality of Man, Knoxville 1969

Garaudy, Roger, Marxisme du XXè siècle, Paris 1966

Grabert, Herbert, Volk und Führung: Deutschlands Ringen um Einheit und Bestand, Tübingen 1977; ders., Sieger und Besiegte: Die deutsche Nation von den Freiheitskriegen bis zum Abwehrkampf gegen den Kommuismus, 2. Aufl., Tübingen 1973

Haushofer, Karl, Geopolitik der Selbstbestimmung, Berlin 1923; ders., Weltpolitik von heute, Berlin 1936

Heraud, Guy, (Hg), Philosophie et l'ethnisme de Philosophie du fédéralisme par Henri Brugmans, Gilly (Belgien) 1970; ders., Fédéralisme et communautés ethniques, Nalinnes-lez-Charleroi 1971

Herte, Robert de, *Nigra,* Hans J., Die USA: Europas mißratenes Kind, München-Berlin 1979, aus d. Franz. v. Rüdiger Günter (Il était une fois l'Amérique)

Hoggan, David L., Das blinde Jahrhundert: Erster Teil: Amerika, das messianische Unheil, Tübingen 1979

Jünger, Ernst, Der Arbeiter, Stuttgart 1964; ders., Eumeswill, Stuttgart 1977

Köhne, Carl E., Macht muß sein: Triebkräfte der Weltgeschichte, Autorität u. Elite in d. Demokratie, o.O. 1966

Lawrence, David-Herbert, L'homme qui était mort, Vorw. v. Pierre Drieu la Rochelle, Paris 1977, aus d. Engl. v. Jacqueline Dalsace u. Pierre Drieu la Rochelle (Man who Died)

Lorenz, Konrad, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1974
Lutzhöft, Hans-Jürgen, Der Nordische Gedanke in Deutschland 1920–40 (über Hans F. K. Günther, Ludwig Ferdinand Clauss, Bernhard Kummer) Stuttgart 1971
Marx, Karl u. *Engels,* Friedrich, Marx-Engels-Werke in 43 Bdn, Berlin-Ost 1964
Molnar, Thomas, Sartre, Ideologue of our Time, New York 1968; ders., Sartre, philosophe de la contestation, Paris 1969
Montherlant, Henry de, Tagebücher (1930–1944), Köln-Berlin 1956, aus d. Franz. v. Karl A. Horst (Carnets); ders., Geh, spiel mit diesem Staub. Tagebücher 1958–1964, Köln-Berlin 1968, aus d. Franz. v. Karl A. Horst (Va jouer avec cette poussière); ders., Le treizième César. Essais, Paris 1970; ders., L'équinoxe de septembre, Paris 1938; ders., Le solstice de juin, Paris 1941
Mishima, Yukio, Chevaux échappés, Paris 1980
Mourlet, Michel, L'éléphant dans la porcelaine, Paris 1976
Ortlieb, Hans-Dietrich, Wandlungen des Sozialismus: Fünf Aufsätze zur Gegenwartslage d. Sozialismus, Hamburg 1947; ders., Die verantwortungslose Gesellschaft, Hamburg 1973
Orwell, George, 1984, Stuttgart 1950
Pauwels, Louis, Comment devient-on ce que l'on est? Paris 1978
Plato, Der Staat, Res Publica: Eingl. und herausgegeben v. Olav Gigon, Übertr. v. Rudolf Rufener; 2. Aufl., Zürich-München 1973
Poniatowski, Michel, L'avenir n'est écrit nulle part, Paris 1978
Raspail, Jean, Le camp des saints, Paris 1973
Riedweg, Franz, Geht die Neuzeit zu Ende, München 1971
Riemann, Fritz, Die schizoide Gesellschaft, München 1975; ders., Grundformen der Angst, München 1978
Rousseau, Jean-Jacques, Oeuvres complètes, Paris 1959–1969
Rouvier, Jean, Les grandes idées politiques, des origines à J.-J. Rousseau, Paris 1973
Roux, Dominique de, Le cinquième empire, Paris 1977
Saint-Loup, Les Hérétiques, Paris 1965, dt: Legion der Aufrechten, Leoni 1977, aus d. Franz. v. Florian Urich; ders., Nouveaux Cathares pour Montségur, Paris 1969; ders., Une moto pour Barbara, Paris 1973
Scheuch, E. K., Die Wiederläuter der Wohlstandsgesellschaft: Die »Neue Linke« und ihre Dogmen, Köln 1968
Sedlmair, Hans, Der Verlust der Mitte, Salzburg 1948
Sorel, Georges, Über die Gewalt, Innsbruck 1928, aus d. Franz. v. Ludwig Oppenheimer (Réflexions sur la violence); ders., Die Auflösung des Marxismus, Jena 1930, aus d. Franz. u. mit Einl. v. Ernst H. Posse: Der antidemokrat. Denker u. der moderne Sozial. (Le décomposition du marxisme)
Spenlé, Jean-Edouard, Nietzsche et le problème européen, Paris 1943
Steiner, George, La culture contre l'homme, Paris 1973, aus d. Engl. von Lucienne Lotringer (In Bluebeard's Castle. Some notes towards the redefinition of culture)
Taege, Herbert, Weder Bosse noch Bonzen, Lindhorst 1977
Thiel, Wilhelm, Der codierte Mensch, Freib. i. Br. 1973
Tse-Tung, Mao, Werke, Peking 1969
Valery, Paul, Regards sur le monde actuel, Paris 1945
Walter, Gerhard, Les origines du communisme: judaïques, chrétiennes, grecques, latines, neue Aufl., Paris 1975

Zeitschriften

Benoist, Alain de, Arthur Moeller van den Bruck: »une questaion à la destinée allemande«, *Nouvelle-Ecole,* Nr. 35, Winter 1979–1980: 40–69; ders., A. Moeller van den Bruck, une bibliographie, aaO: 70–73

Cocatre-Zilgien, André, Le socialisme et les sciences, *Revue du Droit public et de la Science politique en France et à l'Etranger,* 1980

Freund, Julien, Miroir de Carl Schmitt, *Revue européenne des sciences sociales,* 1976

Hahn, W., Kritik der Gleichheitsideologie, *Kultus und Unterricht,* 1975, Nr. 1: 3 und *Die höhere Schule,* 1978, Nr. 6: 224

Krebs, Pierre: Vom Recht, die Wahrheit zu erfahren, *Neue Anthropologie,* Jg. 2, Heft 1, Jan.–März 1974; ders., Was wir wollen, *Neue Anthropologie,* Jg. 2, Heft 3, Juli–Sept. 1974: 65–68

Lombardo, Antonio, Scienza politica, antiparlementarismo e liberalismo nel carteggio inedito di Gaetano Mosca, *Il Pensiero Politico,* Nov. 1970; ders., Note sulla scienza politica in Italia, *Rivista Internationale di Filosofia des Diritto,* Jan.–März 1970

Lorenz, Konrad, u. a., Kritik der Vereinheitlichung, der Nivellierung und der religiöse Irrglaube in der Gleichheitslehre, Förderung der Elite, *Sozialtheorie und Praxis,* 1971: 332; ders., Kritik der Gleichheitslehre, *Vorlesungen in den Salzburger Hochschulwochen,* 1973; ders., u. a., Über Schwäche und Grenze des rationalen Denkprozeßes, *Der Mensch und seine Sprache,* 1979: 178

Maier-Leibnitz, H., Jahrestagung 1979 der deutschen Forschungsgemeinschaft, u. a., Stellungnahme gegen die geistige Noivellierung, scharfe Kritik der Gleichheitsideologie und der Bürokratie, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 1. Aug. 1979

Monod, Jacques, u. a., Kritik an dem marxistischen Egalitarismus, *Le Monde* vom 24. Feb. 1971

Platzdasch, Günter K., Antonio Gramsci – Der Vater der Kulturrevolution, *Criticon* 59, Mai/Juni 1980

Sander, Hans-Dietrich, Vom Identitätsdefekt einer ahnungslosen Gesellschaft, *Geistige Welt* vom 10. Mai 1980

Schelsky, Helmut, u. a., Kritik an der Nivellierung in der Universität, *Die Welt* vom 18. Apr. 1980

Sozialismus in Schweden, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 23. Juli 1980

Topitsch, E., u. a., Über Sozialismus und Gleichmacherei, *Deutsche Zeitung* vom 30. April 1976

Walden, Matthias, Das Unbehagen an unserer Zufriedenheit, *Geistige Welt* vom 26. Aug. 1980

Alte Geschichte

Brown, Peter Lancaster, Megaliths, Myhts and Men: An Introduction to Astro-Archeology, (Beitr. über Lockyer, Hawkins, Tom, Hoyle, Marshack u. a.), Poole 1976

Butzer, Karl W., *Isaac,* Glynn L., (Hg), After the Australopithecines: Stratigraphy, Ecology and Culture Change in the Middle Pleistocene, The Hague 1975

Lyon, Bryce, The Origin of the Middle Ages: Pirenne Challenge to Gibbon, New York 1972

Piggott, Stuart, Ancient Europe from the Beginning of Agriculture to Dessical Antiquity: A survey, Edinburgh 1965

Geschichte des Indogermanismus

Altheim, Franz, Kimbern und Runen: Untersuchungen z. Ursprungsfrage der Runen, Berlin-Dahlem 1942; ders., Die Krise der alten Welt im 3. Jh. n. d. Zw. und ihre Ursachen, 2 Bde, Berlin-Dahlem; ders., Sein und Werden in der Geschichte, Tübingen 1950; ders., Römische Geschichte, 4 Bde, Berlin 1951–1953 u. 1956–1958; ders., Niedergang der alten Welt: Eine Untersuchung der Ursachen, Frankfurt/M. 1952

Barfield, Lawrence, Northern Italy Before Rome, London 1971

Benveniste, Emile, L'origine de la formation des noms en indoeuropéen, Diss. Paris 1935; Vocabulaire des institutions indo-européennes, 2 Bde, Paris 1969

Bosch-Gimpera, Pedro, Les Indo-Européens, Paris 1961; aus d. Span. v. Raymond Lantier (El Probleme indoeuropeo)

Boyer, Régis, (Hg), Les Vikings et leur civilisation: Problèmes actuels, rapports scientifiques, (Beiträge von J. Malaurie, P. H. Sawyer, T. Ramskou, E. O. Sveisson, P. G. Foote, P. Renauld-Krantz, usw.), La Haye 1976

Cardona, George, *Hoenigswald,* Henry M., *Senn,* Alfred, (Hg), Indo-European and Indo-Europeans, Philadelphia 1970

Davidson, Hilda Roderich Ellis, The Viking Road to Byzantium, London 1976

Devoto, Giacomo, Origini indeuropee, Firenze 1962

Dillon, Myles, und *Chadwick,* Nora K., Les royaumes celtiques, Paris 1974

Dillmann, Françcois-Xavier, Culture et civilisation viking: Une bibliographie de langue française, Caen 1975

Douglas, David C., The Norman Achievement 1050–1100, London 1969

Dumezil, Georges, Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, Paris 1956; dt: Aspekte der Kriegerfunktion bei den Indogermanen, Darmstadt 1964; aus d. Franz. v. Inge Köck; ders., Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens, 3. Aufl., Paris 1979; ders., Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi, 2. Aufl., Paris 1977; ders., Mythe et épopée III. Histoiries raomines, 2. Aufl., Paris 1978; ders., Les dieux souverains des Indo-Européens, Paris 1977

Duwel, Klaus, Runenkunde, Stuttgart 1968

Enterline, James Robert, Viking America; the norse crossings and their legacy; Nachw. v. Thor Heyerdahl, New York 1972

Franke, Alfred, Rom und die Germanen: Das neue Bild der deutschen Frühgeschichte, Tübingen 1980

Gadow, Gerhard, Der Atlantis-Streit: Zur meistdiskutierten Sage des Altertums, Frankfurt/M. 1973

Gibson, Michael, The Vikings, London 1972

Goodenough, Ward, Evolution of Pastoralism and Indo-European Origins; in: Indo-European and Indo-Europeans; hg. v. G. Cardona, H. M. Hoenigswald u. A. Senn, Philadelphia 1970

Hatt, Jean-Jacques, Celtes et Gallo-Romains, Paris 1970

Haubry, Jean, L'Indo-Europíen, Paris 1979

Hepp, Armin E., Licht von Mitternacht: Auf den Spuren deutscher Vergangenheit, Tübingen 1979

Herm, Gerhard, Die Kelten: Das Volk das aus dem Dunkel kam, Düsseldorf 1975

Hubert, Henri, Les Celtes et l'expansion celtique jusqu'à l'époque de la Tène, Paris 1950; ders., Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique, Paris 1950

Jankuhn, Herbert, Die Ausgrabungen in Haithabu 1937–1939, Berlin-Dahlem 1943; ders., Haithabu: Ein Handelsplatz der Wikingerzeit, Neumünster 1972

Jones, Gwyn, A History of the Vikings, London 1968
Kellermann, Volkmar, Germanische Altertumskunde: Einführung in das Studium einer Kulturgeschichte der Vor- und Frühzeit, Berlin 1966
Klingenberg, Heinz, Runenschrift, Schriftdenken, Runeninschriften, Heidelberg 1973
Lefevre, André, A la découverte des Indo-Européens, Paris 1974
Loyn, Henry Royston, The Vikings in Britain, London 1978
Magnusson, Magnus, Viking Expansion Westwards, London 1973; ders., Der Hammer des Nordens: Mythen, Sagen u. Heldenlieder d. Wikinger, Freib. i. Br. 1977; aus d. Engl. v. U. Stadler (Hammer of the North)
Merkel, Eberhard, Bibliographie zu Altheim, Frankfurt/M. 1958
Musset, Lucien, Introduction à la runologie, Paris 1965
Klindt-Jensen, Ole, Welt der Wikinger, Frankfurt/M. 1969; aus d. Schwed. v. Franz. J. Keutler (Vikingarnas värld); ders., A History of Scandinavian Archeology, London 1975
Kummer, Bernhard, Die germanische Weltanschauung nach altnordischer Überlieferung, Leipzig 1930; ders., Gefolgschaft, Führertum und Freiheit: Vom Grundgesetz d. Demokratie in aller Zeit, Zeven 1956
Los, Frans J., Die Ura Linda Handschriften als Geschichtsquelle, Bonn 1973
Mahieu, Jacques, Les inscriptions runiques précolombiennes du Paraguay, Buenos-Aires 1972; ders., Des Sonnengottes große Reise: Die Winkinger in Mexiko und Peru, 2. Aufl., Tübingen 1975; ders., Des Sonnengottes Todeskampf: Die Wikinger in Paraguay, Tübingen 1973; ders., Des Sonnengottes heilige Steine: Die Wikinger in Brasilien, Tübingen 1975; ders., Wer entdeckte Amerika? Geheimgeographie vor Kolumbus, Tübingen 1977; ders., Der weiße König Ipir: Die Wikinger in Amambay, Tübingen 1977; ders., Die Templer in Amerika oder Das Silber der Kathedralen, Tübingen 1979
Nordal, Sigurdur, Om Olav den Helliges Saga, Reykjavik 1914; ders., Islenzk menning, Reykjavik 1942; ders., (Hg), Islenzk fornrit. Alte isländische Schriften, Reykjavik 1933–1968
Riviere, Jean-Claude, (Hg), Georges Dumézil: A la découverte des Indo-Européens, Paris 1979
Ross, Werner, *Schneiders,* Toni, Image European: Geschichte u. Kultur d. Abendl., Freib. i. Br. – Basel-Wien 1976
Ruprecht, Arndt, Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften, Göttingen 1958
Sawyer, Peter Hayes, The Age of Vikings, 2. Aufl., London 1971
Schreiber, Hermann, Auf den Spuren der Goten, München 1977
Simpson, Jacqueline, Everyday Life in the Viking Age, London 1971
Spanuth, Jürgen, Atlantis: Heimat, Reich und Schicksal der Germanen, Tübingen 1965, Neuausgabe, Osnabrück 1981; ders., Die Atlanter: Volk aus dem Bernsteinland, Tübingen 1976; ders., Die Philister, das unbekannte Volk: Lehrmeister und Widersacher der Israeliten, Osnabrück 1980; ders., ... und doch Atlantis enträtselt, Neuausgabe, Osnabrück 1980
Thieme, Paul, Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache, Mainz 1954
Todd, Malcom, Everyday Life of Barbarians: Goths, Franks and Vandals, London 1973; ders., The Nothern Barbarians, London 1975
Wikander, Stig, Der arische Männerbund, Lund 1938

Geschichte des Untergangs der Kulturen

Altheim, Franz, Niedergang der alten Welt: Eine Untersuchung der Ursachen, Frankfurt/M. 1972
Gibbon, Edward, History of the Decline and Fall of the Roman Empire, Leipzig 1840
Mazzarino, Santo, La fin du monde antique: Avatars d'un thème historiographique, Paris 1973; aus d. Ital. von André Charpentier, (La fine del mondo antico)
Seeck, Otto, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Stuttgart 1921
Sorel, Georges, La ruine du monde antique, Paris 1902
Spengler, Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bde, München 1918–1922
Steding, Christof, Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur, Hamburg 1943
Yockey, Francis Parker, Chaos oder Imperium? Das Abendland zwischen Untergang und Neubeginn, Tübingen 1976, a. d. Amerik. v. U. von Gordon, (Imperium, Sausalito 1948)

Geschichtsphilosophie

Chassard, Pierre, La philosophie de l'histoire dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1975
Berdjajew, Nicolas, Der Sinn der Geschichte, Darmstadt 1925
Gehlen, Arnold, Urmensch und Spätkultur, Bonn 1950
Hieronimus, Ekkehard, Der Traum von den Urkulturen: Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart, München 1975
Veyne, Paul, Comment on écrit l'histoire: Essais d'épistémologie, Paris 1971

Allgemeine Geschichte

Berge, Marc, Les Arabes: IXéme s. av. JC-XVème s., Paris 1978
Burckhardt, Jakob, Die Zeit Constantins des Großen, Stuttgart 1929
Chadwick, John, Die Entzifferung der Mykenischen Schrift, Göttingen 1959; aus d. Engl. v. Hugo Mühlstein (The Decipherment of Linear B)
Dahn, Felix, Ein Kampf um Rom, Hanau/M. 1964
Eggers, Hans, Der Volksname Deutsch, Darmstadt 1970
Hunke, Sigrid, Das Reich ist tot: Es lebe Europa, Hannover 1965; dies., Allahs Sonne über dem Abendland: Unser arabisches Erbe, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1980
Josephus, Flavius, Des Flavius Josephus jüdische Altertümer, 2 Bde, Köln 1959; aus d. Lat. u. eingel. v. Hermann Endrös (Antiquitates Judaicae); ders., Der Jüdische Krieg, 2 Bde, München 1965; aus d. Lat. u. eingl. v. Hermann Endrös
Kraft, Konrad, Zur Entstehung des Namens »Germania«, Wiesbaden 1970
Le Bon, Gustave, La civilisation des Arabes, Syracuse 1974
Loeb, Isidore, Littérature des pauvres dans la Bible; Préface de Théodore Reinach, Paris 1892
Mayani, Zacharie, La fin du mystère étrusque: Le origines, la langue et la vie des Etrusques selon leurs textes déchiffrés entre 1963 et 1968, Paris 1970
Merejkowsky, Dimitry, Les mystères de l'Orient: Egypte, Babylone; Paris 1927; aus d. Russ. v. Dusménil de Gramont

Mommsen, Theodor, Römische Geschichte, 4 Bde, Berlin 1931
Nilsson, Martin Persson, Imperial Rome, London 1926
Piganiol, André, L'empire chrétien, Paris 1964
Renan, Ernest, Marc-Aurèle, Paris 1895
Rostovtzeff, Michel, Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich, 2 Bde, Leipzig 1929
Rougier, Louis, Le génie de l'Occident, Paris 1969
Thierry, Augustin, Alaric, Paris 1867

Zeitschriften

Andreas, Herbert, über Europa und Wissen, *Neue Deutsche Hefte,* 1977, Nr. 4
Lafay, Howard, *Spiegel,* Ted, The Vikings, *National Geographic, April 1970*
Hure, Joseph, Les Vikings et la découverte de l'Amérique, *Archeologia,* März 1970
Tagung der Humboldt-Gesellschaft, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19. Dezember 1978

Anthropologie, Verhaltensforschung, Bevölkerungswissenschaft

Ardrey, Robert, Adam kam aus Afrika: Auf der Suche nach unseren Vorfahren, 2. Aufl., München 1971; aus d. Amerik. v. Ilse Wingler, (African Genesis); ders., Adam und sein Revier: Der Mensch im Zwang des Territoriums, München 1972; aus d. Amerik. v. Ilse Wingler, (The Territorial Imperative); ders., Der Gesellschaftsvertrag: Das Naturgesetz von d. Ungleichheit des Menschens, München 1974; aus d. Amerik. v. Ilse Wingler, (The Social Contract); ders., The Hunting Peoples, New York 1976
Barker, John, R., Race, New York 1974; gekürzte dt. Ausg.: Die Rassen der Menschheit, Stuttgart 1976
Bernhard, W., *Kandler,* A., (Hg), Bevölkerungsbiologie – Biology of Human Populations, Stuttgart 1974
Bloom, Benjamin, Samuel, Stabilität und Veränderung menschlicher Merkmale; aus d. Amerik. v. Dietrich u. Gudrun Eggert, Weinheim-Berlin-Basel 1971
Bruyn, W. J., De verdrongen rasfactor, Amsterdam 1970
Canella, Mario, F., Principi di Psicologia Razziale, Florenz 1941; ders., Linamenti di Anthropobiologia, Florenz 1943
Conry, Ivette, L'introduction du darwinisme en France au XIXème siècle. Broca, G. de Saporta, Vacher de Lapouge, Clémence Royer, usw., Paris 1972
Coon, Carleton S., The Races of Europe, New York 1939; ders., The Origine of Races, New York-London 1962; ders., The Living Races of Man, New York 1965
Dayton, John, Minerals, Metals, Glazing and Man, London 1977
Ditfurth, Hoimar von, (Hg), Evolution: Ein Querschnitt der Forschung, Hamburg 1975; ders., Der Geist fiel nicht von Himmel: Die Evolution unseres Bewußtseins, Hamburg 1976
Dobzhansky, Theodosius, Die genetischen Grundlagen d. Artbildung, Jena 1939; aus d. Engl. v. Witta Lerche; ders., Die Entwicklung zum Menschen: Evolution, Abstammung u. Vererbg. Ein Abriß, hg. u. bearb. v. F. Schwanitz, Hamburg-Berlin 1958; aus d. Engl. v. Hanna Schwanitz, (Evolution, Genetics and Man); ders., Dynamik der menschlichen Evolution: Gene u. Umwelt, Frankfurt/M. 1965; aus d. Amerik. v. Gerhard Heberer (Mankind Evolving)
Ebling, Francis John, (Hg), Racial Variation in Man, London 1974

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, München 1967; ders., Der vorprogrammierte Mensch, Wien-München 1973; ders., Krieg und Frieden, München 1975; ders., Menschenforschung auf neuen Wegen: Die naturwissenschaftliche Betrachtung kultureller Verhaltensweisen, Wien-München-Zürich 1976

Franck, Dieter, Verhaltensbiologie, Stuttgart 1979

Gayre of Gayre, Reinold, Miscellaneous Racial Studies 1943–1972, Bd 1: 1943–1956, Bd 2: 1957–1972, Edinburgh 1972

Gehlen, Arnold, Anthropologische Forschung, Hamburg 1961

Geipel, John, L'anthropologie de l'Europe: Une histoire ethnique et linguistique, Paris 1971; aus d. Engl. v. Eudes de Saint-Simon (The Europeans. An ethnohistorical survey)

Grassé, Pierre P., L'évolution: Faits, expériences, théories, Paris 1943; ders., Toi, ce petit dieu! Paris 1971; ders., L'évolution du vivant: Matériaux pour une nouvelle théorie transformiste, Paris 1973; dt: Evolution, Stuttgart 1963

Huxley, Julian, Entfaltung des Lebens, Frankfurt/M.-Hamburg 1956; aus d. Engl. v. Jutta u. Theodor A. Knust (Evolution in Action); ders., Evolution: the Modern Synthesis, 3. Aufl., London 1974

Kuttner, Robert E., (Hg), Race and Modern Science, New York 1967

Lahovary, Nicolas, Les Peuples européens, Neuchâtel 1964

Leakey, Louis, S. B., The Progress and Evolution of Man in Africa, London-New York 1961

Le Gallou, Jean-Yves, *Mandelin,* Alain, *Chaunu,* Pierre, Le défi démographique, Paris 1980

Lorenz, Konrad, Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte d. Aggression, 20. Aufl., Wien 1966; ders., Über tierisches und menschliches Verhalten: Aus d. Werdegang d. Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen, 2 Bde, München 1966; ders., Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens: Gesammelte Abhandlungen i. Z. mit Paul Leyhausen, München 1968; ders., Vergleichende Verhaltensforschung, Wien-New York 1978

Lundmann, Bertil J., The Races and Peoples of Europe, New York 1977; ders., Geographische Anthropologie, Stuttgart 1967

MacLay, George, *Knipe,* Humphry, L'homme dominant: Comme les autres espèces, l'homme est un animal soumis aux lois de la hiérarchie, Paris 1973; aus d. Engl. v. Odile Wertheimer (The Dominant Man)

McKinney, H. Lewis, Wallace and Natural Selection, London 1973

Mayr, Ernst, Artbegriff und Evolution, Hamburg 1967

Marias, Julián, Generation: A Historical Method, Alabama 1970; aus d. Span. v. Harald C. Raley, (El metodo historico de las generaciones)

Mead, Margaret, Cooperation and Competition Among Primitive Peoples, New York 1937

Meves, Christa, *Illies,* Joachim, Mit der Aggression leben, Freib. i. Br. 1980

Pitie, Jean, Géographie de la population mondiale, Paris 1973

Riedl, Rupert, Die Ordnung des Lebendigen: Systembedingungen der Evolution, Hamburg-Berlin 1975

Rostand, Jean, L'Evolution, Paris 1960; ders., L'Homme, Paris 1962

Saller, Karl, *Schwidetzky,* Ilse, (Hg), Rassengeschichte der Menschheit, Dreisprachig (dt., franz., engl.) München-Wien 1974

Schade, Heinrich, Völkerflut und Völkerschwund, Neckargemünd 1974

Schaefer, Ulrich, (Hg), Verhandlungen der Gesellschaft für Anthropologie und Humangenetik, Stuttgart 1975

Scheidt, Walter, Die Rassen der jüngeren Steinzeit in Europa, München 1924; ders., Lehrbuch der Anthropologie, München 1948; ders., Naturkunde des Denken nach Beobachtungen an Kindern, München-Berlin-Wien 1970

Schmelz, U. O., *Glikson,* P., *Gould,* S. J., (Hg), Studies in Jewish Demography: Survey for 1969–1971, London 1975

Schwidetzky, Ilse, Grundzüge der Völkerbiologie, Stuttgart 1950; dies., (Hg), Rassengeschichte der Menschheit, München-Wien 1968; dies., Hauptprobleme der Anthropologischen Bevölkerungsbiologie u. Evolution des Menschen, Freib. i. Br. 1971; dies., Rassensystematik, Mannheim-Wien-Zürich 1974; dies., Das Menschenbild der Biologie, 2. neubearb. Aufl., Stuttgart 1971; dies., Das Problem des Völkertodes: Eine Studie zur historischen Bevölkerungsbiologie, Stuttgart 1954

Tanser, Harry A., The Settlement of Negroes in Kent County, Ontario, and a Study of the Mental Capacity of their Descendants, Chatham 1939

Tax, Sol, (Hg), Evolution of Man: Evolution after Darwin, Bd 1. The Evolution of Life; Bd 2./. The Evolution of Man; Bd 3. Issues in Evolution; Chicago 1960

Thums, Karl, Gesundes Erbe, gesundes Volk: Die Wissenschaft der Erbgesundheitspflege, Wien 1968

Wickler, Wolfgang, Die Biologie der zehn Gebote: Antwort d. Verhaltensforschung, neue Aufl., München 1975

Zuckerman, Lord, (Hg), The Concepts of Human Evolution, London 1972

Zeitschriften

Gayre of Gayre, The dilemma of inter-racial relations, *The Mankind Quarterly,* Jg. 6, 1966: 183–201. Miscegenation and racial improvement with special reference to the negroid races, ebd, 1970. An empirical consideration of differences between the Bantu and the European, ebd, 1972

Hambly, Wilfried D., Cranial capacities. A. Study in methods, *Fieldiana Anthropology,* Vol. XXXVI, 1974, Nr. 3: 25–73

Krebs, Pierre: Zum Rassenbegriff in Frankreich, *Neue Anthropologie,* Jg. 3, Heft 4, Okt.-Dez. 1975: 69f

Porteus, Stanley D., Ethnic group differences, *The Mankind Quaterly,* Jg. 1, 1963, Nr. 3

Roland, H. M., *Swan,* Donald A., Race, Psychology and Education: Wilmington, N. C., *The Mankind Quaterly, Jg. 6, 1965, Nr. 1*

Schockley, William, Offset analysis description of racial differences, *Proceedings of National Academy of Sciences,* 1969, vol. LVI: 1432; ders., Hardy-Weinberg law generalized to estimate hybrid variance for Negro populations and reduce racial aspects of the environment-heredity incertainty, aaO, 1970, vol. LVIII: 1390; ders., Dysgenics, geneticity, raceology: a challenge to the intellectual responsability of educators, *Phi Delta Kappa,* 1972, vol. LIII: 297–307

Biologie, Genetik, Psychologie

Anxolabeheret, D., *Periquet,* C., Eléments de génétique des populations, Paris 1972

Autrum, Hansjochen, *Wolf,* Ulrich, Humanbiologie: Ergebnisse und Aufgaben, mit e. Beitrag v. H. Baitsch, Berlin-Heidelberg-New York 1973

Bertalanffy, Ludwig von, Theoretische Biologie, 2 Bde, Berlin 1932–42; ders., Das biologische Weltbild, Bern 1949

Bresler, Jack, B., Genetics and Society, Don Mills 1973

Ford, Edmond Brisco, Génétique écologique, Vorw. v. E. Boesiger, Paris 1972; aus d. Engl. v. Y. Guy, (Ecological Genetics)

Buican, Denis, L'éternel retour de Lyssenko, Paris 1978

Carmichael, Leonard, (Hg), Carmichael's Manual of Child Psychology, 3. Aufl., New York 1970

Cattell, Raymond B., A New Morality from Science: Beyondism, New York 1973; Theorie der fluiden und kristallisierten Intelligenz: ein kritisches Experiment in: Helmut Skowronek (Hg), Umwelt und Begabung, aaO, 27–62

Chauvin, Rémy, Les surdoués, Paris 1975

Connoly, Cornelius J., External Morphology of the Primate Brain, Spingfield 1950

Cortazzo, Arnold D., Psychological and Educational Aspects and Problems of Mental Retardation, Springfield 1970

Carothers, John Colin, The African Mind in Health and Disease: A study in ethnopsychiatry, Genf 1953

Darlington, Cyril D., *Mather,* K., The Elements of Genetics, London 1949

Darlinton, Cyril D., Die Wiederentdeckung der Ungleichheit, Frankfurt/M. 1980; aus d. Engl. v. Monika Curths u. Gerhard Steinborn, (The little Universe of Man)

Dawkins, Richard, Das egoistische Gen, Heidelberg 1978

Debray-Ritzen, Pierre, La scolastique freudienne, Paris 1972

Debray, Quentin, Génétique et Psychiatrie, Paris 1972

Dockrell, W. B., (Hg), On Intelligence: Contemporary theories and educational implications, London 1970

Engel, W., Genetik und Intelligenz, in: Autrum/Wolf, Humanbiologie, aaO

Ellenberger, Henri-F., Existence: A New Dimension of Psychiatry and Psychology, New York 1958; ders., A la découverte de l'inconscient: Histoire de la psychiatrie dynamique, Villeurbanne 1974

Eysenck, Hans Jürgen, s. gesonderte Bibliographie am Schluß

Fisher, Seymour, *Greenberg,* Roger P., The Scientific Credibility of Freud's Theories and Therapy, Hassocks 1977

Flavell, John H., The Developmental Psychology of Jean Piaget, Vorw. v. Jean Piaget, Princeton, N. J. 1963

Frazer, Alan, *Winokur,* Andrew, Biological Bases of Psychiatric Disorders, London 1979

Fuhrmann, Walter, *Vogel,* Friedrich, Genetische Familienberatung: Ein Leitfaden für den Arzt, Berlin-Heidelberg 1968

Galton, Francis, Hereditary Genius: An Inquiry Into its Laws and Consequences, Vorw. v. Hans J. Eysenck, London 1962

Gates, R. Ruggles, Human Genetics, 2 Bd, New York 1946

George, Wesley, C., Biology of the Race Problem, Birmingham 1962

Gardner, Eldon J., Principles of Genetics, Chichester 1975

Haddorn, Ernst, Erbanlage und Umweltwirkung, Zürich 1975

Haldane, John B. S., The Inequality of Man, New York 1938

Hebert, Jean-Pierre, Race et intelligence, mit e. ausführlichen Bibliographie, Paris 1977

Herrnstein, Richard J., IQ in the Meritocracy, Boston-Toronto 1971; dt: Chancengleichheit – eine Utopie? Stuttgart 1974

Heß, Dieter, Fahrplan der Gene: Erbfaktoren steuern d. Entwicklung, Stuttgart 1972; ders., Genetik: Grundlagen, Erkenntnisse, Entwicklung d. modernen Vererbungsforschung, 3. überarb. Aufl., Freib. i. Br.-Basel-Wien 1974

Hoepke, Hermann, Leitfaden der Histologie des Menschen, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1950

Hofstätter, Peter R., Gruppendynamik: Die Kritik der Massenpsychologie, Hamburg 1967

Illies, Joachim, Kulturbiologie des Menschen: Menschen zwischen Gesetz u. Freiheit, München 1978

Ions, Edmund, Against Behaviouralism: A Cristique of Behavioural Science, Oxford 1977

Jacob, François, La Logique du Vivant, Paris 1970

Jencks, Christopher, *Smith,* Marshall, u. a., Chancengleichheit, Vorw. v. Hellmut Becker sowie e. erl. Einf. v. Lothar Krapmann, Reinbek 1973; aus d. Amerik. v. Jürgen Abel, (Inequality. A reassessment of the effect of family and schooling in America)

Jensen, Arthur R., Social Class, Race and Psychological Development, in Zusam. mit M. Deutsch und I. Katz, New York 1968; ders., Genetics and Education, London 1972; ders., Educational Differences, London 1973; ders., Educability and Group Differences, London 1973; ders., Bias in Mental Testing, New York 1979; Anm.: siehe Jensen-Bibliographie in Neue Anthropologie, Jg. 4, Heft 2, April-Juni 1976

Jerison, Harry, Evolution of the Brain and Intelligence, New York 1973

Jones, H. E., The Environment and Mental Development; in: Carmichael's Manual of Child Psychology, hg. v. L. Carmichael, aaO

Kappers, Cornelius U. Ariens, The Evolution of the Nervous Systems in Invertebrates, Vertebrates and Man, Haarlem 1929; ders., The Comparative Anatomy of the Nervous System of Vertebrates, Including Man, New York 1936

Kimura, Motoo, *Otha,* Tomoko, Theoretical Aspects of Population Genetics, Princeton, N. J., 1971

Lamy, Maurice, Les maladies héréditaires, Paris 1970

Larmat, M. J., La génétique de l'intelligence, Paris 1973

Lesquen, Henry de, et le Club de l'Horloge, La politique du vivant, Paris 1979

Loehlin, John C., Heredity, Environment and Personality: a study of 850 sets of twins; ders., *Loehlin,* John C., *Linzey,* Gardner, *Spuhler,* J. N., Race Differences in Intelligence, San Francisco 1975

Lwoff, André, L'Ordre biologique, Paris 1970

Magoun, Horace W., Evolutionary concepts of brain function following Darwin and Spencer, in: Evolution of Man, hg. v. Sol Tax, aaO

Marshack, Alexander, The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man's First Art, Symbol and Notation, New York 1972

McKusick, V. A., Mendelian Inheritance in Man, Baltimore 1971

Merz, Ferdinand und *Stelzl,* Ingeborg, Einführung in die Erbpsychologie, Stuttgart 1977

Millot, J., Biologie des races humaines, Paris 1952

Mucchielli, Alex, Cybernétique et cerveau humain, Paris 1972

Nachtsheim, Hans, Kampf der Erbkrankheit, Stuttgart 1966

Osborne, R. Travis, Racial Differences in Mental Growth and School Achievement, in: Race and Modern Science, hg. v. Robert E. Kuttner, aaO

Osborne, R. Travis, *Suddick,* D. E., Blood Type Gene Frequency and Mental Ability, Georgia Academy of Sciences 1971

Parsons, Peter Anges, L'analyse génétique du comportement, Paris 1970; aus d. Engl. v. J. J. Barlon, (The Genetics Analysis of Behaviour)

Phillips, J. L. jr., The Origins of Intellect: Piaget's Theory, San Francisco 1969

Piaget, Jean, Biologie und Erkenntnis: Über die Beziehung zwischen organischen Regulationen u. kognitiven Prozessen, aus d. Franz. v. Angelika Geyer, (Biologie et connaissance), Frankfurt/M. 1972; ders., Abriß der genetischen Epistemologie, aus d. Franz. von Fritz Kubli, (L'épistémologie génétique) Olten 1974; ders., The Develop-

ment of Intelligence in the Child: Heredity Environment and Self-Organisation; in: Brain and Intelligence, hg. v. F. Richardson, aaO

Porteus, Stanley D., The Anatomy of a Controversy, 3 Bde, Edinburgh 1963

Reuchlin, Maurice, Psychologie, Paris 1977

Richardson, Frederik, (Hg), Brain and Intelligence: The ecology of human development, Miami 1971

Rosemann, Hermann, Intelligenztheorien, Reinbek 1979

Rostand, Jean, *Tetry,* Andrée, L'homme: Initiation à la biologie, 2 Bde, Paris 1972

Roubertoux, Pierre, *Carlier,* Michèle, Génétique et comportement, Paris 1976

Scheidt, Walter, Menschenartkunde: Grundriß einer ganzheitlichen Lebenslehre für Ärzte und Psychologen, Hannover 1953; ders., Kulturbiologie: Vorlesungen für Studierende aller Wissensgebiete, Jena 1930; Aufbau einer neurologischen Psychologie, Jena 1938

Schoeck, Helmut, Das Recht auf Ungleichheit, München 1980

Schwarzacher, H. G., und *Wolf,* U., (Hg), Methods in Human Cytogenetics, Berlin-Heidelberg-New York 1974

Shuey, Andrey M., The Testing of Negro Intelligence, Neue Aufl., Cape Canaveral 1979

Skowronek, Helmut, (Hg), Umwelt und Begabung, Stuttgart 1973

Sternberg, Robert J., *Detterman,* Douglas K., Intelligence, Information, Processing and Analogical Reasoning: the componential analysis of human abilities, Bd 1. Intellect, Bd 2. Reasoning (Psychology), Bd 3. Analogy, New York 1977

Tissot, René, Introduction à la psychiatrie biologique, i. Z. mit Y. Burnand u. A. M. Zutter, Einf. v. Jean Piaget, Paris 1978

Tobias, Philipp V., The Brain in Hominid Evolution, New York 1971

Uexhull, Jakob von, Der Sinn des Lebens: Gedanken über d. Aufgaben d. Biologie, Stuttgart 1977

Verschuer, Otmar, Frhr. von, Eugenik: Kommende Generationen in der Sicht der Genetik, Witten 1966

Vandel, Albert, La genèse du vivant, Paris 1968

Vernon, Philip Ewart, Intelligence and Cultural Environment, London 1969; ders., The Structure of Human Abilities, 2. Aufl., London-New York 1961; ders., The Measurement of Abilities, 2. Aufl., London 1973; ders., Intelligence Testing 1928–1978. What next? Edinburgh 1979

Vogel, Günter, *Angermann,* Hartmann, dtv-Atlas zur Biologie, 14. Aufl., München 1980

Waddington, C. H., The Strategy of Genes, London 1957

Wallace, Bruce, Génétique des populations, Paris 1974; aus d. Engl. v. G. Lucotte, (Topics in Populations Genetics)

Zimmer, Dieter E., Der Streit um die Intelligenz: IQ ererbt oder erworben? 2. Aufl., München 1975; ders., Unsere erste Natur: Die biologischen Ursprünge menschlichen Verhaltens, München 1979; ders., Der Mythos der Gleichheit, München 1980; (erweiterte Fassung des ZEIT-Dossiers: »Wir, die Ungleichen«)

Weiner, J. S., La genèse de l'homme, Paris-Montréal 1972

Wendt, Gerhard G., Vererbung und Erbkrankheiten: Ihre gesellschaftliche Bedeutung, Frankfurt/M. 1974

Wendt, Gerhard G., und *Theile,* Ursel, Humangenetik und genetische Beratung, München-Berlin-Wien 1974

Weyl, Nathaniel, The Negro in American Civilization, i. Z. mit Stefan T. Possony, Washington 1960; ders., The Geography of Intellect, Chicago 1963; ders., The Creative Elite in America, Washington 1966

Wilson, Edward O., Sociobiology: The New Synthesis, Chicago 1975; ders., On Human Nature, Chicago 1978, dt: Biologie als Schicksal: Die soziobiologischen Grundlagen

menschlichen Verhaltens. A. d. Amerik. v. Fr. Griese, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1980

Zerbin-Rüdin, Edith, Vererbung und Umwelt bei der Entstehung psychischer Störungen, Darmstadt 1974

Zeitschriften

Bean, Robert Benett, Some racial particularities of the human brain, *American Journal of Anatomy* 1906, 5. Some racial pecularities of the human brain, ebd 1909, 9

Benoist, Alain de, Das Unglück der Hochbegabten, *Neue Anthropologie,* Jg. 4, Heft 2, April-Juni 1976: 36f.

Benoist, Alain de, Le débat sur l'intelligence: la vérité fait son chemin, *Le Figaro-Magazine v.* 12. April 1980: 90–91

Bianchi, L., Contributo alla morfologia del cervello degli Zulu, *Archi italiano di anatomia e di ambriologia,* 1934, 33 und 1938, 39

Bruce, M., Factors affecting intelligence test performance of whites and negroes in the rural South, *Arch. Psychol.,* 1940, Nr. 252

Busino, Giovanni, (Hg), Sur l'oeuvre de Jean Piaget et sur la formalisation, *Revue européenne des sciences sociales,* vol. XII, Nr. 33, 1974

Cascos, Sanchez, Erklärung über Vererbung der Intelligen, *Blanco y Negro* v. 12. März 1980

Conolly, Cornelius J., Contribution to the anthropology of the brain, *American Journal of Physical Anthropology* 15, 1931: 477–492. The fissural pattern in the brain of Negroes and Whites, ebd, 28, 1941: 133–166

Dustman, R .E., *Beck,* E. C., The visually evoked potential in twins, *Electroenceph. clin. Neurophysiol.,* 1965: 570–575

Eberle, Paul, Beitrag über Intelligenz und Genetik, *Umschau in Technik und Naturwissenschaften,* Nr. 23, 1973: 721

Garett, Henry E., The S.P.S.S.I. and racial differences, *American Psychologist,* vol. XVII, 1962, Nr. 5

Gellis, Sandy, Brain size, grey matter and race, *The Mankind Quaterly,* Bd. 17, 1977; ders., Beitrag über Alain und Elaine Hendrickson (Gehirnforschung), Now vom 14. März 1980

Herrnstein, Richard J., In defense of intelligence test, *Commentary,* Feb. 1980

Hodgson, Godfrey, Welchen Einfluß haben Schulen? *Neue Anthropologie,* Jg. 5, Heft 3, Juli-Sept. 1977: 49–60

Jensen, Arthur, R., How much can we boost IQ and scholastic achievement, *Harward Educational Review,* 1969, 39: 1–123; dt: bei Skowronek aaO, Umwelt und Begabung: 63–155; ders., Bildungsfähigkeit, Erblichkeit u. Bevölkerungsunterschiede, *Neue Anthropologie,* Jg 1, Heft 3, 1973: 37; ders., Zur stammesgeschichtlichen und individuellen Entwicklung der Intelligenz, ebd, Jg 2, Heft 1, 1974; ders., Eine Zweifaktorentheorie des familiären Schwachsinns, ebd Jg 4, Heft 3, 1976: 53–60; ders., On the trumped-up indictement of Sir Cyril Burt, *Times* vom 9. Dez. 1976; dt: Die falschen Anschuldigungen gegen Sir Cyril Burt, *Neue Anthropologie,* Jg 5, Heft 1, 1977: 15–16; ders., Zum Stand des Streits um die Intelligenz, ebd, Jg 6, Heft 2, 1978: 29–41

Jinks, J. L., *Fulker,* D. W., Comparisons of the biometrical and genetical MAVA, and classical approaches to the analysis of human behavior, *Psychological Bulletin,* 1970, 73: 311–349

Klineberg, Otto, Negro-White difference in intelligence test performances: a new look at an old problem, *American Psychologist,* April 1963: 198

Langneheder, Werner, Abschied vom IQ, *Psychologie heute,* Jg. 6, 1978: 28ff.
Ladstätter, Otto, u. a., über die Eigentümlichkeit jeder Sprache und die Spiegelung der Volks-Sprache, *Der Mensch und seine Sprache,* 1979: 107
Lensky, Robert, An introduction to European constitutional psychology, *Body and Mind – A Journal of Constitutional Psychology,* Jg. 1, Dez. 1976; dt: Neue Befunde zur Rassenpsychologie der Europiden, Beiträge von Hermann Kiesel, *Neue Anthropologie,* Jg. 5, Heft 3, Juli/Sept. 1977: 61–65. The rise of the viscerotonics: the naive genius of Michael Novak, *Body and Mind,* aaO, Jg. 1, März 1977, Nr. 2; dt: siehe *Neue Anthropologie,* Jg. 6 (1978) und Jg. 7 (1979)
Los, Frans J., The rise and fall of the Roman Empire: the biological background, The *Mankind Quarterly,* Bd X, Nr. 1
Miele, F., Osborne R. T., Racial differences in heritability ratios for verbal ability, *Homo,* Bd XXIV, Heft 1, 1973: 35–39
Mourreau, Jean-Jacques, Eugenik, Historischer Überblick, *Junges Forum,* Mai 1972
Nelson, G. K., *Dean,* R. F. A., Beitrag über die verschiedenen Gehirnentwicklungen zwichen schwarzen und weißen Kindern, *Bull. World Health Organ,* 1959: 779
Rieger, Jürgen, Wie können wir den Anteil von Vererbung und Umwelt bei der Intelligenz bestimmen? *Neue Anthropologie,* Jg. 6, Heft 1, Feb./März 1978: 1–9

Soziologie

Aron, Raymond, Les étapes de la pensée sociologique, Paris 1967; dt: Hauptströmungen des soziologischen Denkens; aus d. Franz. v. Franz Becker, 2 Bde, Köln 1971
Bednarik, Karl, Die Krise des Mannes, Wien-München-Zürich 1968
Bousquet, Georges-H., Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto, Paris 1971
Busino, Giovanni, Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto, Genève 1967
Cheverny, Julien, Sexologie de l'Occident, Paris 1976
Comte, Auguste, La science sociale, Vorw. v. Angèle Kremer-Marietti, Paris 1972
Dahrendorf, Ralf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965
Dumont, Louis, Homo Hierarchicus: le système des castes et ses implications, Paris 1979
Eisermann, Gottfried, Vilfredo Pareto als Nationalökonom und Soziologe, Tübingen 1961
Erler, Ursula, Zerstörung und Selbstzerstörung der Frau, Stuttgart 1977
Forsthoff, Ernst, Der Staat der Industriegesellschaft, dargest. am Beispiel der BRD, München 1971
Freyer, Hans, (Hg), Gedanken zur Industriegesellschaft, besorgt v. Arnold Gehlen, Mainz 1970
Gasset, Ortega y, La révolte des masses, Paris 1961
Gehlen, Arnold, Macht einmal anders gesehen, Zürich 1954; ders., Soziologie: Ein Lehr- u. Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, hg. i. Z. mit Helmut Schelsky, Düsseldorf 1955; ders., Studien zur Anthropologie u. Soziologie, hg. v. Heinz Maus u. Friedrich Fürstenberg, Neuwied-Berlin 1963; ders., Die Seele im technischen Zeitalter: Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1969; ders., Ist die Soziologie eine Wissenschaft von Menschen?, in: Friedmann Grenz, (Hg), Adornos Philosophie in Grundbegriffen, Frankfurt/M. 1974
Goldberg, Steven, Male Dominance: The Inevitability of Patriarchy, London 1977
Hall, Edward T., The Hidden Dimension, New York 1966; ders., The Silent Language, Montreal 1973
Hauptmann, Pierre, La philosophie sociale de J. P. Proudhon, Grenoble 1980

Hepp, Robert, Selbstherrlichkeit und Selbstbedienung: Zur Dialektik der Emanzipation, München 1971

Hörning, Karl-Heinz, (Hg), Soziale Ungleichheit: Strukturen und Prozesse sozialer Schichtung, Darmstadt 1976

Hoffmann-Novotny, Hans-Joachim, Soziologie des Fremdarbeiterproblems: Eine theoretische und empirische Analyse am Beispiel der Schweiz, Stuttgart 1973

Hunke, Sigrid, Am Anfang waren Mann und Frau: Vorbilder und Wandlungen der Geschlechterbeziehung, Hamm 1955, Neuaufl., Bonn 1981

Kaelser, Dirk, Einführung in das Studium Max Webers, München 1979

Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, Rechtfertigung der Elite, München 1979

Le Bon, Gustave, Lois psychologiques de l'évolution des peuples suivies des Aphorismes du temps présent et des Incertitudes de l'heure, Paris 1919; ders., Psychologie des foules, Paris 1971; ders., Psychologie du socialisme, Paris 1977

Lemberg, Eugen, Ideologie und Gesellschaft: Ein Theorie der ideologischen Systeme, ihrer Struktur und Funktion, Stuttgart 1971

Mahieu, Jacques de, Tratado de sociologia general, Buenos-Aires 1969

Mommsen, Wolfgang S., Max Weber: Gesellschaft, Politik, Geschichte, Frankfurt/M. 1974

Mohler, Armin, (Hg), Was ist Glück? Ein Symposium, (Arnold Gehlen, Friedrich Georg Jünger, Wilhelm E. Mühlmann, usw.), München 1976; ders., Schicksal? Grenzen der Machbarkeit. Ein Symposium, (Hans J. Eysenck, Richard Lange, F. A. von Hayek, Mohammed Rassem, usw.), München 1977

Moor, Paul, Die Freiheit zum Tode: Ein Plädoyer für das Recht auf menschenwürdiges Sterben, Hamburg 1973

Mumford, Lewis, Die Verwandlung des Menschen, Berlin 1960

Pareto, Vilfredo, Trattado di sociologia generale, Florenz 1923; engl.: The Mind and Society. A Treatise on General Sociology, (aus dem Ital. von Andrew Bongiorno und Arthur Livingstone in Zusammenarbeit mit James Harvey Rogers), New York 1963

Perroux, François, Masse et classe, Paris 1972

Sachsse, Hans, Anthropologie der Technik: Ein Beitrag zur Stellung d. Menschen in d. Welt, Braunschweig 1978

Schelsky, Helmut, Soziologie der Sexualtät, Hamburg 1955; ders., Systemüberwindung, Demokratisierung, Gewaltenteilung; 2. Aufl., München 1973; ders., Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen, Opladen 1975

Schottlaender, Felix, Die Mutter als Schicksal, Stuttgart 1947

Sorokin, Pitrim A., Contemporary Sociological Theories, neue Aufl., New York 1956; Kulturkrise und Gesellschaftphilosophie: Moderne Theorien über das Werden u. Vergehen v. Kulturen u. das Wesen ihrer Krisen, Stuttgart 1953; aus d. Engl. v. Othmar Anderle, (Sozial Philosophy of an Age of Crisis)

Spann, Ohtmar, Gesellschaftslehre, Berlin-München 1953

Stassinopoulos, Arianna, La femme femme: Un pamphlet anti-MLF. Contre le féminisme, pour la féminité. Vorw. v. Joëlle de Gravelaine, Paris 1975; aus d. Engl. v. Elisabeth Chayet, (The Female Woman)

Sullerot, Evelyne, (Hg), Le fait féminin: Qu'est-ce qu'une femme? I. Z. m. Odette Thibault, Vorw. v. André Lwoff, Paris 1978

Tocqueville, Alexis de, Über die Demokratie in Amerika, hg. v. Jakob Peter Mayer, Vorw. v. Carl J. Burckhardt, Frankfurt/M.-Hamburg 1956

Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundrisse der reinen Soziologie, 3. Aufl., Berlin 1920

Weber, Max, Origines sociales du déclin de la civilisation antique, Paris 1896

Zeitschriften

Gehlen, Arnold, u. a. über die Notwendigkeit von gegliederten Institutionen, hierarchisierte Bausteine der Kultur und der Tradition, *Die neue Weltschau,* 1953: 88

Hoepke, Hermann, u. a. Förderung der Elite, *Rhein-Neckar-Zeitung* vom 13. Mai 1974

Singer, Hardwig, *Meinrad,* Michael, *Joss,* Fritz, *Bronner,* Kurt: Leistungsgemeinschaft, *Junge Kritik,* 1972

Wapneswski, Peter, u. a. Förderung der Elite, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 9. Juli 1980

Wirtschaftswissenschaften, politische Ökonomie

Altheim, Franz, Utopie und Wirtschaft, Frankfurt/M. 1957

Amsel, Hans-Georg, Kehrseite des Geldes, Wiesbaden 1976

Baechler, Jean, Les origines du capitalisme, Paris 1971

Fried, Ferdinand, Das Ende des Kapitalismus, Jena 1931; ders., Die geistigen Grundlagen der weltwirtschaftlichen Strukturwandlung. Antrittsvorlesung Prag; Berlin-Stuttgart 1941; ders., Wandlungen der Weltwirtschaft, Neuausg., München 1950; ders., Der Umsturz der Gesellschaft, Stuttgart 1950

Kebschull, Dietrich, *Michalski,* Wolfgang, Gegen den Strom: Miniaturen zur Wirtschafts- und Gesellschaftpolitik. Zum 60. Geburtstag von Heinz-Dietrich Ortlieb, m. e. Biblio. über H.-D. Ortlieb, Hamburg 1970

Proudhon, Pierre-Joseph, Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, Paris 1946

Robinson, Joan Maurice, Hérésies économiques. Essais sur quelques problèmes démodes de théorie économique, Paris 1972; aus d. Engl. v. G. Grellet, (Economic Heresies. Some old-fashioned questions in economic theory)

Sallon, Michel, Histoire économique contemporaine, Paris 1972

Schumpeter, Joseph, Esquisse d'une histore de la science économique, des origines au début XXème siècle, Vorw. v. Georges-Henri Bousquet, Paris 1972; ders., Capitalisme, socialisme et démocratie, Paris 1972; aus d. Engl. v. G. Fain, (Capitalism, Socialism and Democracy)

Sombart, Werner, Der Bourgeois: Zur Geistes-Soziogeschichte d. modernen Wirtschaftsmenschen, München 1923

Spirito, Ugo, Il corporativisimo: Dall'economia liberale al corporativisimo (critica dell' economia liberale), I fondamenti della economia corporativa, Capitalismo e corporativismo. Con un' appendice di Arnoldo Volpicelli, neue Ausg., Firenze 1970

Stirner, Max, Der Einzige und sein Eigentum u. andere Schriften, hg. mit e. Nachw. v. Hans G. Helm, München 1968

Naturwissenschaften, empirische Wissenschaften

Binet, Alfred, L'étude expérimentale de l'intelligence, Paris 1973

Bohr, Niels, Atomphysik und menschliche Erkenntnis. Aufsätze u. Vorträge aus d. Jahren 1933–1935, 2. Aufl., Braunschweig 1964

Bunge, Mario, (Hg), Problems in the Foundation of Physics: Studies in the foundation methodology a. philos. of science, Berlin-Heidelberg-New York 1971

Carnap, Rudolf, Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft, hg. v. Martin

Gardner, München 1969; aus d. Amerik. v. Walter Hoering, (Philosophical Foundations of Physics)
Charon, Jean A., Der Geit der Materie, Wien 1979
Darlington, Cyril D., The Conflict of Science and Society, London 1948
Delpech, Léon-Jacques, La Cybernétique et ses théoriciens, Tournai-Paris 1972
Heisenberg, Werner, Die Einheit des naturwissenschaftlichen Weltbildes, Leipzig 1942; ders., Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, Stuttgart 1973; ders., Gesammelte Reden und Aufsätze, München 1973; ders., Physik und Philosophie, Stuttgart 1959
Hempel, Carl G., Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science, Chicago 1972
Jastrow, Robert, Des astres, de la vie et des hommes, Paris 1972; aus d. Engl. v. Chantal de Richemont (Red Giants and White Dwarfs)
Leourier, Christian, L'origine de la vie: Théories contemporaines, Paris 1970
Lupasco, Stéphane, Les Trois Matières, Paris 1970; ders., La Tragédie de l'énergie, Paris 1970
Oparine, Aleksandr J., Das Problem der Entstehung des Lebens im Lichte der Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft, Berlin 1959
Orgel, Leslie E., Les origines de la vie, Paris 1976; aus d. Engl. v. Philippe Sauvage, (The Origins of Life)
Pfeiffer, John E., L'émergence de l'homme, Paris 1972; aus d. Engl. v. Anne Lewis-Loubignac, (The Emergence of Man)
Scheidt, Walter, Der Mensch: Naturgesetze seines Verhaltens, München-Berlin-Wien 1970
Spirito, Ugo, Scienza e filosofia, 2. Aufl., Firenze 1950
Steinbuch, Karl, Über Kybernetik, Köln 1963; ders., Philosophie u. Kybernetik, hg. v. Simon Moser, München 1970

Zeitschriften

Ackoff, A., über die heutige wesentliche Rolle der Systemtheorie (Kybernetik), *General Systems,* 1959, Nr. 4: 150
Heidegger, Martin, u. a., über die zukünftige Rolle der Kybernetik, die Unterschiedlichkeiten der Sprache usw., *Der Spiegel,* 1976, Nr. 23: 212
Hermann, A., u. a., über die gegenseitigen Beeinflussungen der Physik und der Philosophie, *Die Welt* vom 10. Oktober 1979
Maier-Leibnitz, H., Beitrag des einzelnen zum Fortschritt in den Naturwissenschaften, *Naturwissenschaftliche Rundschau* 28, 1975, Nr. 2: 37–42

Ästhetik, Kunst, Musik, Dichtung

Abadie, Daniel, (Hg), Salvador Dali: Rétrospective, 1920–1980, Vorw. v. Pontus Hulfen, Paris 1979
Andersch, Alfred, empört euch der himmel ist blau: Gedichte und Nachdichtungen 1946–1947; Zürich 1977
Benn, Gottfried, Gesammelte Werke i. 4 Bdn, hg. von Dieter Wellerhoff, Bd 1: Essays, Reden, Vorsträge; Wiesbaden 1959, Bd 2: Prosa und Szenen; Wiesbaden 1958, Bd 3: Gedichte; Wiesbaden 1960, Bd 4: Autobiographische u. vermischte Schriften; Wiesbaden 1961

Brasillach, Robert, Histoire du cinéma, i. Z. mit Maurice Bardèche, Paris 1935

Bresson, Thérèse et Jean-Marie, Maisons de bois: Architectures scandinaves, Paris 1978

Budde, Karl, (Hg), Ludwig Richters Volkskunst: Sein Holzschnitt vom Keim bis zur Blüte, Wiesbaden 1978

Breker, Arno, Portraits de notre Epoque: Bildnisse unsere Epoche, Dornheim/H. 1972

Dauberville, Henry, La mort de l'art, Genève 1971

Eichler, Richard W., Könner – Künstler – Scharlatane, 7. Aufl., München 1978; ders., Der gesteuerte Kunstverfall, 3. Aufl., München 1968; ders., Viel Gunst für schlechte Kunst, 2. Aufl., München 1969

Fiedler, Hans-Michael, ...Doch sehend sind meine Gedanken. Gedichte, Vaterstetten 1978

Flint, R. W., (Hg), Marinetti: Selected Writings, London 1972

Forlani Tempesti, Anna, La Renaissance italienne, (Michel-Ange, Vinci, Raphaël), Paris 1976

Friedrich, Caspar David, Tout l'oeuvre peint de Caspar David Friedrich, Paris 1976

Gassier, Pierre, (Hg), Les dessins de Goya: Les albums, Fribourg 1973

Gehlen, Arnold, Zeit-Bilder: Zur Soziologie u. Ästhetik d. modernen Malerei, 2. Aufl., Frankfurt/M.-Bonn 1965

Gerszi, Teresa, La Renaissance allemande, (Dürer, Grünewald, Holbein), Paris 1976

Gimond, Marcel, Comment je comprends la sculpture, Paris 1969

Gombrich, Ernst Hans J., Die Geschichte der Kunst, 3. verb. Aufl., Köln 1959, (The Story of Art); ders., Kunst und Illusion: Zur Psychologie d. bildl. Darstellung, Köln 1967; aus d. Engl. v. Lisbeth Gombrich, (Art and Illusion); ders., Meditationen über ein Steckenpferd: Von der Wurzel u. Grenzen d. Kunst, Wien 1973; aus d. Engl. v. Lisbeth Gombrich, (Meditations on a Hobby Horse)

Goya y Lucientes, Francisco José de, Tout l'oeuvre peint de Goya, Einl. v. Paul Guinard, Dok. v. Simone Darses, Paris 1976

Hamsum, Knut, Mysterien, Nachw. v. Henry Miller, Frankfurt/M. 1973; aus d. Norweg. v. J. Sandmeier, Nachw. aus d. Amerik. v. Ursula Michels-Wenz

Hartmann, Nicolai, Ästhetik, Berlin 1953

Heidegger, Martin, Der Ursprung des Kunstwerkes, Einführung v. Hans-Georg Gadamer, Stuttgart 1965; ders., Die Kunst und der Raum, St. Gallen 1969

Herzog, Werner, Von Gehen im Eis: München, Paris 23. 11. bis 14. 12. 1974, München-Wien 1978

Kellerer, Christian, Objet trouvé und Surrealismus, Reinbek 1969

Kipling, Rudyard, Gesammelte Werke i. 3 Bdn, Red. v. Johannes Gottwald, München 1965

Kutzli, Rudolf, Langobardische Kunst: Die Sprache der Flechtbänder, Stuttgart 1974

Kusch, Eugen, Alte Kunst in Skandinavien, Nürnberg 1964

Laclotte, Michel, (Hg), La peinture allemande à l'époque du romantisme, (Menzel, Friedrich, Runge), Paris 1976

Larsson, Carl, *Rudström,* Lennart, Notre famille, Stockholm 1976; aus d. Schwed. v. Michel Sineux

Lassaigne, Jacques, (Hg), La grande histoire de la peinture, Bd 1: L'Europe gothique, 1280–1430, Bd 2: Les primitifs flamands, 1420–1500, Paris 1972–1974, (und noch weitere 14 Bde)

Lippard, Lucy R., Pop Art, München 1968

Lista, Giovanni, (Hg), Marinetti et le futurisme: Etudes, documents, iconographie, Genève 1977

Maigieri, Gennaro, Dispersi frammenti, Benevento 1979

Martin, Michel, Fausto, Vania, Kaspar et Véronique: Chroniques cinématographiques 1972–1976, Paris 1976

Marmin, Michel, *Infiesta Monterde,* Manuel, Arno Breker: le Michel-Ange du XXème siècle, Barcelona 1976

Michels, Ulrich, dtv-Atlas zur Musik: Systematischer Teil. Historischer Teil: Von den Anfängen bis zur Renaissance, München 1978

Matisse, Henri, Ecrits et propos sur l'art, Paris 1978

Melichar, Alois, Überwindung des Modernismus: Konkrete Antwort an e. abstrakten Kritiker, Wien-Frankfurt/M.-London 1954; ders., Musik in der Zwangsjacke: Die dt. Musik zwischen Orff und Schönberg, 2. verb. u. verm. Aufl., Wien-Stuttgart 1959; ders., Schönberg und die Folgen: Eine notwendige kulturpolit. Auseinandersetzung

Montherlant, Henry de, Dessins, Paris 1979

Müller, Werner, *Gunther,* Vogel, dtv-Atlas zur Baukunst, München 1974

Nordenfalk, Carl, Celtic and Anglo-Saxon Painting: Book Illumination in the British Isles, 600–800. The Lindisfarne Gospels, The Book of Kells, The Book of Durrow, London 1977

Parmelin, Helène, L'art et les anartistes, Paris 1969; dies., L'art et la rose, Paris 1972

Parvulesco, Michel, La miséricordieuse couronne du Tantra, Paris 1980

Pessoa, Fernando, Visages avec Masques, Trad. du portugais et présenté par Armand Guibert, Paris 1978

Poumeyrol, Jean-Marie, Out of Nowhere, Einl. v. Michel Ozenne, Genève 1978

Pound, Ezra, Jefferson and/or Mussolini, London-New York 1935; ders., Pound's War-time Broadcasts, Washington 1952; ders., If this be Treason, Sienne 1948; ders., Gold and Work, London 1951; ders., Literary Essays of Ezra Pound, 1907–1941, mit einem Vorwort v. T. S. Eliot, London 1954

Rebatet, Lucien, Histoire de la Musique, Paris 1969

Richter, Ludwig, Ludwig Richters Volkskunst, Wiesbaden 1978

Rowlands, John, Bosch, London 1976

Rückert, Friedrich, Die Weisheit des Brahmanen, ausgew. u. mit e. Nachw. vers. v. Kurt Erich Meurer, Heidelberg 1946

Sander, Hans-Dieterich, Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie, Tübingen 1970

Scholz, Robert, Architektur und bildende Kunst, 1933–1945, (Paul Bronische, Georg Kolbe, Arthur Kampf, Fritz Klimsch, Paul M. Padua, Arno Breker, Werner March, Adolf Wissel, Josef Thorak, Sepp Hilz, u. a.), Preussisch Oldenburg 1977

Schüler, Winfried, Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der Wilhelminischen Ära, (Beiträge über H. von Stein, Glasenapp, Thode, Chamberlain, Schemann), Münster 1971

Sello, Gottfried, Kunst der Welt – heute, Reinbek 1970

Steingräber, Erich, (Hg), Die Münchner Pinakotheken: Meisterwerke aus den Bayerischen Staatsgemäldesammlungen, München 1977

Stelner, Gabriele, Kunstformen zwischen Individualismus und Massengesellschaft, Köln 1978

Theissing, Heinrich, Dürers »Ritter, Tod und Teufel«: Sinnbild und Bildsinn, Berlin 1979

Trémois, Pierre-Yves, Bestiaire solaire, Text. v. René Rey, Lausanne 1974; ders., Oeuvres graphiques, Vorw. v. Raymond Cogniat, Paris 1974; ders., Le singe et l'homme, Paris 1973

Waetzoldt, Wilhelm, Du und die Kunst: Eine Einführung in Kunstbetrachtung und Kunstgeschichte, Berlin 1950

Walker, John A., Joseph Mallord William Turner, Köln 1978

Zeitschriften

Doesburg, Theo van, Beitrag über Kunst, *De Stijl,* 1930
Eichler, Richard W., Brief Mephistos an einen jungen Künstler, *Nation Europa,* Juni 1970: 47ff.
Gehlen, Arnold, Kritik der »moderne« Kunst, *Merkur* vom Januar 1964
Grohmann, Will, Beitrag über Kunst, *Die Pause,* Januar 1941 und *Monat,* März 1955
Hamsun, Knut, *Sentiers où l'herbe repousse,* Exil, 1976, 6/7
Korn, Karl, Kunst gegen deutscher Art, *Berliner Tagblatt* vom 21. Juli 1937
Nemitz, Fritz, Beitrag über Kunst, *Das XX. Jahrhundert,* März 1942
Nigra, Hans-Jürgen, Bayreuth d'aprés-guerre ou la conspiration avortée, *Défense de l'Occident,* Sept.-Oktober 1969

Zeitberichte

Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, München 1951
Breker, Arno, Im Strahlungsfeld der Ereignisse: Leben u. Werken eines Künstlers, Preuss. Oldendorf 1972
Chaunu, Pierre, *Suffert,* Georges, La peste blanche: commen éviter le suicide de l'Occident, Paris 1976
Clauss, Ludwig-Ferdinand, Flucht in die Wüste. Erzählung, 3. Aufl., Freib. i. Br.-Basel-Wien 1962
Festschrift für Ernst Forsthoff, Zum 70. Geburtstag. Hg. v. Roman Schnur, München 1972
Geraud, Roger, Le complot contre l'amour, Paris 1978; ders., Avortement et génétique, Paris 1979
Gobard, Henri, La guerre culturelle: logique du désastre, Paris 1979
Keyserling, Hermann Graf von, Südamerik. Meditationen, 2. Aufl., Stuttgart 1951
Lo Bello, Nono, Vatican, USA, New York 1973
Lorenz, Konrad, Entretiens avec Eric Laurent, Paris 1975; ders., Gespräche mit Richard I. Evans, ein Briefwechsel mit Donald Campbell und 4 Essays, hg. v. Richard I. Evans, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1977; aus d. Amerk. v. Wilhelm Thaler, (Konrad Lorenz: the man and his ideas)
Mann, Thomas, Wagner und unsere Zeit, Frankfurt/M. 1963
Matzneff, Gabriel, Le carnet arabe, Paris 1971
Medvedev, Jaurès A., Grandeur et Chute de Lyssenko, Paris 1971
Morin, Lucien, Les charlatans de la nouvelle pédagogie: Interrogations d'un jeune professeur en sciences de l'éducation, Vorw. v. Gaston Mialaret, Paris 1973
Mouat, Kit, Leben in dieser Welt, München 1963
Nisbett, Alec, Konrad Lorenz observed, New York 1976
Oven, Wilfred von, Finale Furiose, Tübingen 1974
Pasolini, Pier Paolo, Ecrits corsaires, Paris 1976
Saint-Loup, Nacht über Feuerland, Zürich 1955, aus d. Franz. v. Ilse Krämer (La nuit commence au Cap Horn)
Salomon, Ernst von, Der Fragebogen, Hamburg 1951
Festschrift für Carl Schmitt, Zum 70. Geburtstag dargest. von Freunden und Schülern. Hg. von Hans Barion, Ernst Forsthoff, Werner Weber, Paris 1959
Solschenizyn, Alexander, So machen sie Geschäfte, New York 1980

Suetonius, Tranquillus Gajus, Cäsarenleben. De Vita Caesarum, Stuttgart 1941
Unruh, Friedrich Franz von, Und was wird mit uns? Bodman 1969
Walden, M., Politik im Visier, Stuttgart 1965; ders., Kassendra-Rufe, München 1975

Zeitschriften

Engels, W. u. a. über die Verschlechterung der Wissenschaft, *Mitt. des Hochschulverbandes,* 1974, Nr. 6: 347
Attentat auf Hans J. Eysenck, *Rheinische Post* vom 10. Mai 1973
Possony, Stefan T., Die Beseitigung der akademischen Freiheit: der Fall Shockley, *Neue Anthropologie,* Jg. 3, Heft 4, Okt./Dez. 1975: 61ff.
Rohde, Werner, Auseinandersetzung mit Arnold Gehlen, *Darmstädter Echo* vom 6. März 1964
Winitzer, Louis, u. a. Beitrag über die Senkung des intellektuellen und geistigen Niveaus der Amerikaner, *Journal de Genève* vom 26/27 Jun. 1980

Biographien

Ayer, Alfred Jules, Bertrand Russell, London 1967
Bruhns, Leo, (Hg), Tilman Riemenschneider, Königstein i. T. 1956
Despiau, Charles, Arno Breker, Paris 1942
Dombrowski, Ernst von, Der Holzschneider Dombrowski: Leben u. Werk eines Holzschneiders, Graz-Wien-Köln 1964; ders., Kinder: Zeichnungen, Geschichten u. Gedanken, München 1965
Duncan, Isadora, Ma vie, Paris 1969
Essen, Rütger, Sven Hedin: Ein großes Leben, Leoni am Starnberger See 1954
Fiort, Giuseppe, La vie de Antonio Gramsci, mit e. ausführl. Bibliographie, Paris 1977; aus d. Ital. v. Claude Ciccione, (Vita di Antonio Gramsci)
Ford, Charles, Leni Riefenstahl, (La lumière bleue, Les dieux du stade, Tiefland, Le triomphe de la volonté), Paris 1978
Fremgen, Leo, Richard Wagner heute: Wesen, Werk, Verwirklichung; e. Triptychon, Heusenstamm 1977
Greischel, Walther, *Stettler,* Michael, (Hg), Stefan George im Bildnis, Düsseldorf-München 1976
Halevy, Daniel, Nietzsche, Neue Ausg., Paris 1977
Ibert, Jean-Claude, Saint-Exupéry, Paris 1954
Jacobsen, Hans-Adolf, Karl Haushofer. Leben und Werk, Bd 1: Lebensweg, 1869–1946 und ausgewählte Texte zur Geopolitik, Bd 2: Ausgewählter Schriftwechsel 1917–1946, Boppard am Rhein 1979
Jünger, Friedrich Georg, Nietzsche, Frankfurt/M. 1948
Lecerf, Emile, André Malraux, Paris 1971
Maugendre, L. A., Alphonse de Chateaubriant, 1877–1951. Dossier littéraire et politique, Paris 1977
Mathieu, Pierre-Louis, Gustave Moreau: Sa vie, son oeuvre. Catalogue raisonné de l'oeuvre achevé, Paris 1976
Place, Georges G., Montherlant, mit e. ausführlichen Bibliographie, Paris 1974
Roger-Marx, Claude, Charles Despiau, Paris 1922
Royer, Clémence, Charles Darwin et son temps, Paris 1973

Sainte-Beuve, Charles-Augustin, Pierre-Joseph Proudhon: Sa vie et sa correspondance, Paris 1947
Schlechta, Karl, (Hg), Nietzsche-Chronik: Daten zu Leben und Werk, München-Wien 1975
Veza, Laurette, Ezra Pound, Paris 1973
Wagner, Richard, Mein Leben, hg. v. Martin Gregor-Dellin, 2 Bde, München 1969
Wennerholm, Eric, Sven Hedin, Wiesbaden 1978; aus d. Schwed. v. Woldfried Müller (Sven Hedin)
Westernhagen, Curt von, Richard Wagners Dresdener Bibliothek 1842–1849. Neue Dokumente z. Geschichte seines Schaffens, Wiesbaden 1966; ders., Wagner, Freiburg i. Br. 1968
Wilson, Angus, The Strange Ride of Rudyard Kipling: His Life and Works, London 1977

Meinungen

Abellio, Raymond, Sol Invictus, Paris 1981
Anouilh, Jean, Les poissons rouges ou mon père ce héros, Paris 1971
Benoist, Jean-Marie, Marx est mort, Paris 1970
Benz, Richard, Geist und Reich: Um die Bestimmung der Deutschen, Jena 1933
Erikson, Erik H., Einsicht und Verantwortung, Stuttgart 1966
Gripari, Pierre, L'Evangile du rien, Genève 1980
Heimpel, Hermann, Kapitulation vor der Geschichte, Göttingen 1960
Kremp, Herbert, Am Ufer des Rubikon, Stuttgart 1973
Maistre, Joseph de, Considérations sur la France, Paris 1796
Maulnier, Thierry, Lettre aux Américains, Paris 1968
Rougemont, Denis de, Lettre ouverte aux Européens, Paris 1970
Spirito, Ugo, Memorie di un incosciente, Milano 1977
Toffler, Alvin, Le Choc du futur, Paris 1971
Unruh, Friedrich Franz von, Klage um Deutschland, Bodman 1973; ders., Der Teufel im Ruhestand: Erzählung, Bodman 1977

Zeitschriften

Giscard d'Estaing, Valéry, Tischrede, Document de travail, Schloß Falkenlust bei Bonn, 7. August 1980
Vogel, F., Stellungnahme in einer Besprechung der Arbeit von E. Merz und J. Stelzl, *Homo,* Bd 30

Bibliographie zu den Werken von Julius Evola und Hans Jürgen Eysenck

Evola, Julius, Arte astratta, posizione teoretica, (1920) 2. Aufl., Roma 1977; franz: La parole obscure du paysage intérieur. Poème à quatre voix, 2. Aufl., Milano 1963; ders., Saggi sull'idealismo magico, Todi-Roma 1925; ders., L'individuo e il divenire del mondo, (1926) 2. Aufl., Carmagnola; ders., Theorie dell'individuo assoluto, (1927) 2. Aufl., Roma 1973; ders., Imperialismo pagano: Il fascismo dinanzi al

pericolo euro-cristiano, con una appendice polemica sulle reazioni di parte guelfa, Roma 1928; dt: Heidnischer Imperialismus, Leipzig 1933; ders., Introduzione alla magia, 3 Bde, (1929) 3. Aufl., Roma 1971; franz.: Introduction à la magie, Paris 1974; ders., Fenomenologia dell'individuo assoluto, (1930) 2. Aufl., Roma 1974; ders., La Tradizione ermetica, nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua »Arte Regia«, (1931) 3. Aufl., Roma 1971; franz.: La tradition hermétique. Les symboles et la doctrine, l'»art royal« hermétique, 3. Aufl., Paris 1975; ders., Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo: Analisi critica delle principali correnti moderne verso il »sovrasensibile«, (1932) 3. Aufl., Roma 1971; franz.: Masques et visages du spiritualisme contemporain, Montréal 1972; span.: Màscara y rostro del espiritualismo contemporáneo, Mexico 1974; ders., Rivolta contro il mondo modero, (1934) 4. Aufl., Roma 1974; dt: Erhebung wider die moderne Welt, Stuttgart 1935; franz.: Révolte contre le monde moderne, Montréal 1972; ders., Tre aspetti del problema ebraico nel mondo spirituale, nel mondo culturale, nel mondo economico-sociale, Roma 1936; ders., Il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero, (1937) 3. Aufl., Roma 1972; franz.: Le mystère du Graal et l'idée impériale gibeline, 3. Aufl., Paris 1974; ders., Sintesi di dottrina della razza, Milano 1941; dt: Grundrisse d. faschistischen Rassenlehre, Berlin 1942; ders., La dottrina del Risveglio: Saggio sull'ascesi buddhista, (1943) 3. Aufl., Milano 1973; engl.: The Doctrine of Awakening, London 1951; franz.: La doctrine de l'éveil. Avertissement de Pierre Pascal, 2. Aufl., Milano 1977; ders., Lo yoga della potenza: Saggio sui Tantra, (1949) 3. Aufl., Roma 1972; franz.: Le yoga tantrique, Paris 1971; ders., Orientamenti, (1950) 3. Aufl., Roma 1975; Span.: Orientaciones, Madrid 1977; franz.: Orientations in: Julius Evola, le visionnaire foudroyé, Paris 1977; ders., Gli uomini e le rovine, (1953) 3. Aufl., Roma 1972; franz.: Les hommes au milieu des ruines Paris, 1972; ders., Metafisica del sesso, (1958) 2. Aufl., Roma 1969; franz.: Métaphysique du sexe, 3. Aufl., Paris 1976; dt: Metaphysik des Sexus, Stuttgart 1961; ders., L'»Operaio« nel pensiero di Ernst Jünger, (1960) 2. Aufl., Roma 1974; ders., Cavalcare la tigre: Orientamenti essistenziali per un'epoca della dissoluzione, (1961) 3. Aufl., Milano 1973; franz.: Chevaucher le tigre, Paris 1964; ders., Il cammino del Cinabro, (1963) 2. Aufl., Milano 1972; ders., Il fascismo visto dalla Destra, (1964) 3. Aufl., Roma 1974; ders., L'arco e la clava. Mit einem Essay von Gottfried Benn, Essere e divenire, (1968) 2. Aufl., Milano 1971; ders., Raâga Blanda: Composizioni 1916–1922, (Gedichte), Milano 1969; ders., I saggi di »Bilychnis«, I saggi della »Nuova Antologia«, L'idea di Stato, Gerarchia e democrazia, Padova 1970; ders., Note sulla monarchia, Palermo 1972; ders., Citazioni, Roma 1972; ders., Diorama: Problemi dello spirito nell'etica fascista Bd 1, m. Beitr. v. René Guénon, K. A. Rohan, E. Dodsworth, Wilhelm Stapel, Paul Valéry, Gottfried Benn, Othmar Spann, A. E. Günther, G. Diaz de Santillana, usw. Roma 1974; ders., Ricognizioni. Uomini e problemi, Roma 1974; ders., Meditazioni delle vette, La Spezia 1974; ders., Diario 1943–1944. Dal 25 luglio alla presa di Roma, Genova 1975; ders., Il significato di Roma per lo spirito »olimpico« germanice, Genova 1975; ders., Prospettive sui »miti« della spiritualità eroica, Palermo 1975; ders., Etica aria, Genova 1976; ders., Autodifesa, Roma 1976; ders., La Torre: Foglio di espressioni varie e di tradizione una, Milano 1977; ders., Citazioni sulla monarchia, Palermo (in Vorbereitung); ders., Diorama. Problemi dello spirito nell'etica fascista Bd 2, Roma (in Vorbereitung)

Eysenck, Hans Jürgen, The Psychology of Politics, London 1945; ders., Dimension of Personality, London 1947; ders., The Scientific Study of Personality, London 1952; ders., Uses and Abuses of Psychology, London 1963; dt: Wege und Abwege der Psychologie; aus d. Engl. v. Hartmut Horn, Reinbek 1971; ders., The Structure of Human Personality, London 1953; ders., The Dynamics of Anxiety and Hysteria,

London 1957; ders., Perceptional Processes and Mental Illness, i. Zusam. mit G. W. Granger, London 1957; ders., Sense and Nonsense in Psychology, Harmondsworth 1958; dt: Vom Sinn und Unsinn der Psychologie, aus d. Engl. v. Liselotte Mickel, München 1976; ders., Das Maudslay Personality Inventory, Göttingen 1959; ders., Behaviour Therapy and the Neuroses, Oxford 1960; ders., Experiments in Personality, 2 Bd, London 1960; ders., Know Your Own IQ, i. Zusam. mit G. D. Wilson, Harmondsworth 1962; dt: Intelligenztest, aus d. Engl. v. Edelgard Stöhr, Reinbek 1972; ders., Experiments with Drugs, Oxford 1963; ders., Crime and Personality, London 1964; dt: Kriminalität und Persönlichkeit, aus d. Engl. v. Liesl Nürenberger i. Zusam. mit Sabine Roeder, Wien 1977; ders., Experiments in Behaviour Therapy, Oxford 1964; ders., Experiments in Motivation, Oxfort 1964; ders., Manuzl of the EPI, i. Zusam. mit Sybil B. G. Eysenck, London 1964; dt: Eysenck-Perönlichkeits-Inventar aus d. Engl. u. bearb. v. Dietrich Eggert, Göttingen 1974; ders., International Series of Monographs on Experimental Psychology, Oxford 1964; ders., Smoking, Health and Personality, London 1965; dt: Rauchen, Gesellschaft und Persönlichkeit, aus d. Engl. v. Ulrich R. Streitberger, Düsseldorf 1968; ders., The Causes and Cures of Neurosis, i. Zusam. mit Stanley Rachman, London 1965; dt: Neurosen, Ursachen u. Heilmethoden. Einf. in die moderne Verhaltenstherapie, hg. mit e. Vorw. v. Friedhart Klix u. Jürgen Mehl, aus d. Engl. v. Walter Gutjahr, 4. Aufl., Berlin 1971; ders., Fact and Fiction in Psychology, Harmondsworth 1965; ders., Check Your Own IQ, Harmondsworth 1966; dt: Ihre Intelligenz auf dem Prüfstand: mit Tests für Superintelligente, dt: Einrichtung durch Anita Otto, München 1977; ders., The Biological Basis of Personality, London 1967; ders., Personality Structure and Measurement, i. Zusam. mit Sybil B. G. Eysenck, London 1969; ders., Theoretical and Methodological Issues, London 1970; ders., The Structure of Human Personality, London 1970; ders., Readings in Introversion/Extroversion, 3 Bde , New York 1971; ders., Race, Intelligence and Education, London 1971; dt: Vererbung, Intelligenz und Erziehung: Zur Kritik d. pädag. Milieutheorie, aus d. Engl. v. O. Fetkenheuer u. Uwe Rheingaus, Stuttgart 1975; ders., Psychology is About People, London 1972; dt: Experimentiergesellschaft: Soziale Innovationen durch angewandte Psychologie, aus d. Engl. v. Gerd Stöhr, Reinbek 1973; ders., Encyclopedia of Psychology, London 1972; ders., The Experimental Study of Freudian Theories, i. Zusa. mit G. W. Wilson, North Way 1973; dt: Experimentelle Studien zur Psychoanalyse Sigmund Freuds, Wien-München 1978; ders., Handbook of Medical Psychology, London 1973; ders., Handbook of abnormal Psychology, San Diego 1973; ders., Eysenck on Extraversion, New York 1973; ders., The Inequality of Man, London 1973; dt: Die Ungleichheit des Menschen: ist Intelligenz erlernbar? aus d. Engl. v. Horst Dieter Rosacker, München 1978; ders., The Measurement of Intelligence, i. Zusam. mit David W. Fulker, Lancaster 1973; ders., Know Your Own Personality, i. Zusam. mit G. Wilson, London 1975; dt: Teste dich selbst: d. Aspekt d. Persönlichkeit; aus d. Engl. v. Wilhelm Höck, München 1979; ders., Psychoticism as a Dimension of Personality, i. Z. mit Sybil B. G. Eysenck, London 1976; ders., Sex and Personality, London 1976; dt: Sexualität und Persönlichkeit, aus d. Engl. v. Liesl Nürenberger, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1979; ders., Case Studies in Behaviour Therapy. The measurement of personality, London 1977; dt: Verhaltenstherapeutische Fallstudien, aus d. Engl. v. Herbert Schmid, Salzburg 1979; ders., The Future of Psychiatry, London 1977; dt: Die Zukunft der Psychologie, aus d. Engl. v. Friedrich Schmolinsky, München 1977; ders., Grundlagen des Spätmarxismus: Theorie und Wirklichkeit, Stuttgart 1977

Die Autoren

ALAIN DE BENOIST: 37, Schriftsteller, Publizist, Studium der Literatur, der Philosophie und der Geschichte. Chefredakteur der »*Nouvelle Ecole*«, Mitarbeiter des »*Figaro-Magazine*«, der »*Spectacle du Monde*« sowie andere in- und ausländische Zeitschriften, zahlreiche Publikationen, u. a. »*Avec ou Sans Dieu*«, Paris 1970, »*L'Empirisme Logique et la Philosophie du Cercle de Vienne*«, in Nouvelle Ecole, Paris 1970, »*Morale et Politique de Nietzsche*«, Paris 1974, »*Vu de Droite.* Anthologie critique des idées contemporaines«, Paris 1977, Essayisten-Preis der Académie Française 1978, »*Les Idées à l'Endroit*«, Paris 1979.

PETER BINDING: 60, wissenschaftlicher Schriftsteller und Publizist. Studium der Geschichte, Philosophie und Psychologie. Promotion zum Dr. der Philosophie in Berlin. Studienreisen, Vorträge im In- und Ausland auf internationalen Kongressen. Veröffentlichungen zeitkritischer Arbeiten über Grundfragen menschlicher Existenz und Probleme der Menschheitssituation der Gegenwart.

RICHARD W. EICHLER: 60, Professor, Schriftsteller, Res.-Offizier der Kriegsmarine, verwundet. Vertreibung 1945. Verlagslektor und Werbeleiter 1950–1975. Hauptamtlich im Kulturreferat der Sudetendeutschen Landsmannschaft, Schiller-Preis, München 1969, Vorstandsmitglied des Adalbert Stifter-Vereins und der Deutschen Kunststiftung der Wirtschaft, Mitglied der Bundesversammlung der Sudetendeutschen Landsmannschaft, Mitglied der Deutschen Akademie für Bildung und Kultur, Gründungsmitglied und Generalsekretär der Sudetendeutschen Akademie der Wissenschaften und Künste. Zahlreiche Publikationen, u. a. »*Könner-Künstler-Scharlatane,* München

7. Aufl. 1978, »*Künstler und Werke*«, München 3. Aufl. 1968, »*Der gesteuerte Kunstverfall*«, München 3. Aufl. 1968.

HANS-JÜRGEN EYSENCK: 64, führender Repräsentant der modernen, naturwissenschaftlich-experimentell orientierten Psychologie. Er wurde 1916 in Berlin geboren, studierte in Frankreich und England und lebt und wirkt nach zehnjähriger Tätigkeit in den USA seit 1955 dauernd in London. Er ist heute Leiter des Instituts für Psychiatrie der Universität London. Er ist Autor von über 400 Fachaufsätzen und zahlreichen Büchern. Seine bedeutendsten Forschungsarbeiten galten der Persönlichkeit, dem Gedächtnis, der Genetik der Intelligenz und der Kriminalität, den psychometrischen Techniken und der Erbanlage gewisser psychischen Krankheiten. Eysenck hat sich insbesondere auch (seit 1966) an der öffentlichen Diskussion über die Vererblichkeit des Intelligenzquotienten (IQ) und der ethnischen Unterschiede der Leitstungen bei IQ-Tests beteiligt. In deutscher Sprache liegen von ihm folgende Werke vor: *Wege und Abwege der Psychologie* (1956), *Intelligenztest* (1972), *Die Experimentiergesellschaft. Soziale Innovation durch angewandte Psychologie* (1973), *Neurosen – Ursachen und Heilmethoden. Einführung in die moderne Verhaltenstherapie* (1973), *Vererbung, Intelligenz und Erziehung. Zur Kritik der pädagogischen Milieutheorie* (1975), *Die Ungleichheit der Menschen* (1975), *Grenzen der Erkenntnis. Vom Sinn und Unsinn der Psychologie* (1976), *Teste dich selbst. Die Aspekte der Persönlichkeit* (1976), *Die Zukunft der Psychologie* (1977), *Neurose ist heilbar* (1978), *Kriminalität und Persönlichkeit* (1978) *Sexualität und Persönlichkeit* (1978), *Experimentelle Studien zur Psychoanalyse Sigmund Freuds* (1978).

GUILLAUME FAYE: 30, Schriftsteller, Publizist, Diplom der Institut d'études von Paris, Diplom der Geschichte und der Erdkunde, Doktor der politischen Wissenschaften, Leiter der Abteilung »Erforschung und Studien« der G.R.E.C.E., Mitarbeiter der Zeitschrift »*Elément*s«, Paris, verschiedene Studien, u. a. »*La Ville Organique*«, Paris 1978, »*L'Economie Organique*«, Paris 1978, »*Contre la Societé Marchande*«, Paris 1979, »*L'Economie Organique*«, Paris, Neuerscheinung Herbst 1980.

PIERRE KREBS: 34, Schriftsteller, Publizist, Studium der Rechtswissenschaften in Montpellier, Studium der Romanistik, der Philosophie,

der Geschichte und der Alt-Skandinavistik in Göttingen. Diplom der Ecole Supérieure de Journalisme und der Ecole des Hautes Etudes Sociales von Paris, Vorbereitung einer Dissertation über Paul Valéry und Richard Wagner, zahlreiche Vorträge auf dem Gebiet der Politologie, Literatur und Philosophie, u. a. *»Stendhal oder die Phänomenologie des Ich«, »Flaubert, Geometer des Traums, Dichter des unbeweglichen, Phänomenologie des Eros«, »Die elitäre Botschaft Saint-Exupérys«, »Die Dialektik der übermenschlichen Herausforderung Nietzsches«*. Erster Vorsitzender des Thule-Siminars.

RUDOLF KÜNAST: 40, Schriftsteller, Publizist, geprägt vom Wandervogel, viele Auslandsfahrten, Studium der Physik und Mathematik in Göttingen und Hamburg 1956–1961, Diplom in Physik 1961, nebenher Studium der Philosophie, 1964 Dissertation auf dem Gebiet der Kernphysik in Hamburg, 1964–1970 wiss. Assistent, ab 1970 Hochschullehrer und wiss. Rat, wissenschaftliche Veröffentlichungen in Kernphysik und Hochenergiephysik in deutschen und ausländischen Fachzeitschriften, Teilnahme und Vorträge auf Fachtagungen u. a. in USA, Frankreich und Rußland, Mitarbeit bei DESY in Hamburg.

GIORGIO LOCCHI: 50, Schriftsteller, Publizist, Doktor der Rechtswissenschaften, Auslandskorrespondent in Paris, u. a. für *»Il Tempo«*, Rom, ehem. Mitarbeiter von *»La Destra«, »Cronache Italiane«, »Il Borghese«, »Elementi«*, zahlreiche Publikationen und Studien, u. a. *»Le Mythe Cosmogonique Indo-Européen. Reconstruction et Actualité«*, in Nouvelle Ecole, Paris 1972, *»Il Etait une Fois L'Amérique«*, in Nouvelle Ecole, Paris 1975, dt. *»Die USA, Europas mißratenes Kind?«* unter dem Pseudonym Hans-Jürgen Nigra, Mitarbeit mit Robert de Herte, München 1979, *»Richard Wagner et la Régénération de L'Histoire. La Création du Mythe par L'Esprit de la Musique«*, in Nouvelle Ecole, Paris 1979, *»Wagner, Nietzsche e il Nuovo Mito«*, San Remo 1980.

JACQUES DE MAHIEU: 65, Soziologe, Ethnologe, Archäologe, Leiter des *»Instituto de Ciencia del Hombre« in Buenos-Aires, Diplom der Philosophie, Doktor der politischen Wissenschaften, Doktor der Wirtschaftswissenschaften, ehemaliger Rektor der Universität für Sozialwissenschaften in Buenos-Aires, Verfasser zahlreicher wissenschaftli-*

cher Publikationen, u. a. »Des Sonnengottes große Reise«, Tübingen 1972, *»Des Sonnengottes Todeskampf«*, Tübingen 1973, *»Des Sonnengottes heilige Steine«,* Tübingen 1975, *»Wer entdeckte Amerika«,* Tübingen 1977, *»Die Templer in Amerika«,* Tübingen 1979, *»Tratado de Sociologia General«,* Buenos-Aires 1969, *»Diccionario de Ciencia Politica«,* Book's International 1966.

ARMIN MOHLER: 60, Schriftsteller, Publizist, Doktor habil., Univ.-Dozent für politische Wissenschaft an der Universität Innsbruck, Auslandskorrespondent in Paris, u. a. für *»Die Tat«,* Zürich, *»Die Zeit«,* Hamburg, *»Die Furche«,* Wien, 1949 bis 1953 Sekretär von Ernst Jünger in Ravensburg und Wilflingen, 1967 erster Träger des Adenauer-Preises für Publizistik, seit 1964 Geschäftsführer der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung in München, wichtige Publikationen u. a. *»Die Konservative Revolution in Deutschland«,* Stuttgart 1950, zweite Fassung, Darmstadt 1972, *»Die französische Rechte. Vom Kampf um Frankreichs Ideologiepanzer«,* München 1958, *»Was die Deutschen fürchten. Angst vor der Politik, vor der Macht«,* Stuttgart 1965, *»Vergangenheitsbewältigung. Von der Läuterung zur Manipulation«,* Stuttgart 1968, zweite erw. Fassung, Krefeld 1980, *»Sex und Politik«,* Freiburg/Br. 1972, *»Von rechts gesehen«,* Stuttgart 1974, *Tendenzwende für Fortgeschrittene«,* München 1978.

JÖRG RIECK: 48, Akademiker, Publizist, zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema Anthropologie und Genetik. Um die wissenschaftliche Objektivität dieses Beitrags zu gewährleisten und um ein Abgleiten in die Polemik zu verhindern, will der Autor seine Anonymität gewahrt wissen. Ihm geht es in erster Linie darum, zu einem der meistumstrittensten Themen unserer Zeit einen klärenden Beitrag geleistet zu haben.

Personenverzeichnis

Adenauer, Konrad 67
Adorno, Theodor W., dt. Soziologe 401
Alarich, König der Westgoten 192
Albiker, Karl, dt. Bildhauer 398
Alexander der Große, makedon. König 144
Allais, Maurice, franz. Schriftsteller 21
Altdorfer, Albrecht, dt. Maler u. Graphiker 319
Anastasi, A., Psychologien 331
Andersch, Alfred, dt. Schriftsteller 59f
Andreas, Herbert 276
Apollinaris, Kirchenschreiber 190
Aquin, Thomas von, ital. Theologe 77f, 183
Arcimboldo, Giuseppe, ital. Maler 408
Ardrey, Robert, nordamer. Publizist u. Schriftsteller 18, 22
Aristoteles, griech. Philosoph 64, 78, 80, 142
Aron, Robert, franz. Schriftsteller 84
Arndt, Ernst Moritz, dt. Dichter u. Politiker 45
Augustus, röm. Linie 193

Bach, (Familie) 324
Bacon, Francis, engl. Philosoph u. Staatsmann 79
Baldwin, Alfred, Psychologe 353
Baldwin, Clara, Psychologin 353
Barlach, Ernst, dt. Bildhauer, Maler u. Dichter 380
Baselitz, Georg 388
Bayley, N., Psychologe 354
Beckmann, Max, dt. Maler u. Graphiker 398
Beethoven, Ludwig van, dt. Komponist 144
Behn, Fritz, dt. Bildhauer 380
Bellini, Giovanni, ital. Maler 391
Benn, Gottfried, dt. Mediziner u. Dichter 61
Benoist, Alain de 66, 75, 481
Benoist, Jean-Marie, franz. Publizist u. Philosoph 80
Bense, Max, Philosoph 404
Benz, Richard, dt. Kulturwissenschaftler 282
Bereiter, Carl, nordamer. Psychologe 318
Bernouilli, (Familie) 324
Bertalanffy, Ludwig von, österr. Biologe 264, 289
Beuys, Joseph 386
Binding, Peter 17, 481
Binet, Alfred, franz. Psychologe 321
Biondo, Flavio 178
Bismarck, Graf Otto von 393
Bleeker, Bernhard, dt. Bildhauer 402
Bohrer, dt. Kritiker 71
Bonifatius, (Winfrid), Benediktinermönch 48
Bormann, Thorleif, Theologe 77
Botticelli, Sandro, ital. Maler 391
Bouché-Leclercq, Auguste, franz. Historiker 183
Bowels, S., Psychologe 348
Brazziel, W. F., nordamer. Psychologe 318
Brecht, Bertold 73
Breker, Arno, dt. Bildhauer 124, 398
Breker, H., Bildhauer 398
Brenninger, Georg 402
Breughel, Pieter, niederl. Maler 144
Bruni, Leonardo, ital. Humanist 178
Bruno, Giordano, ital. Philosoph 38
Burckhardt, Jacob, dt.-schweiz. Geschichtsschr. 40, 179
Burnham, James, nordamer. Soziologe 163
Burt, Sir Cyril, engl. Psychologe 320, 327f, 354

Calvin, Johann, (Jean Caulvin), franz. evangel. Prediger 387
Carrel, Alexis, franz. Mediziner u. Philosoph 22
Cäsar, Gajus Julius, röm. Feldherr u. Staatsman 144
Cattel, Raymond B., nordamer. Psychogenetiker 323

Celsus, röm. Philosoph 188, 194
Cervantes Saavedra, Miguel de, span. Dichter 144
Cézanne, Paul, franz. Maler 380
Chagall, Marc, russisch-jüd. Maler 398, 400
Charon, Jean E., franz. Schriftsteller u. Physiker 38
Chassard, Pierre, franz. Schriftsteller 155
Chausse, A., franz. Theologe 181
Cicero, Marcus Tullius, röm. Staatsman 142
Coleman, J.-S., nordamer. Psychologe 351 f
Colemann-Report 333, 347 f, 351
Connolly, C. J., nordamer. Anthropologe 359
Cottle, Thomas J., nordamer. Psychologe 318
Crick, Francis, engl. Genetiker, Nobelpreisträger 19
Cronbach, Lee J., nordamer. Psychologe 318
Crow, J. F., nordamer. Psychologe 318

Dahrendorf, Ralf, Soziologe 311 f
Darwin, Charles, engl. Naturforscher 295, 317
Debray-Ritzen, Pierre, franz. Psychiater 19
Descartes, René, franz. Philosoph 20
Despiau, Charles, franz. Bildhauer 124
Deutsch, Martin, nordamer. Psychologe 318, 362
Dientzenhofer, Christoph, Baumeister 378
Dix, Otto, dt. Maler 398
Doderer, Otto, dt. Literaturkritiker 57
Doesburg, Theo van, (Christian E. M. Küpper), niederl. Maler 388
Domizlaff, Hans, Psychologe 310
Drieu la Rochelle, Pierre, franz. Schriftsteller 16, 26 f, 154
Duchamp, Marcel, franz. Künstler 384
Duncan, Isadora, Künstlerin 124
Duncan, O. D., Soziologe 356
Dürer, Albrecht, dt. Maler u. Graphiker 103, 378, 384

Eberle, Paul, dt. Humangenetiker 335
Eckhart, (Meister Eckhart), dt. Mystiker 38, 79, 99, 206
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, österr. Verhaltensforscher 294, 303, 306
Eichler, Richard W. 373, 481
Eigen, Manfred, dt. Chemiker 295
Elkind, David, nordamer. Psychologe 318
Engels, Friedrich, dt. Theoretiker des Sozialismus 11, 196
Epikur, griech. Philosoph 178
Erasmus, Desiderius, (Gerhard Gerhards), niederl. Humanist 179, 193
Ernst, Max, Maler 400
Eusebius von Caesarea, Kirchenhistoriker 190
Evola, Julius, ital. Philosoph 85, 101, 109 ff, 113–119, 123, 128, 130, 132, 134 f, 138 f, 141 ff, 148, 152 ff, 158–166, 168, 170 ff,
Eysenck, Hans Jürgen, engl. Psychogenetiker dt. Herkunft 9, 18, 280, 307, 309, 319 f, 325, 344, 353, 355, 365 f, 482
Ezechiel, Prophet 191

Faltonia, Proba 191
Faye, Guillaume 257, 482
Fehr, F. S., Psychologe 318
Fischer von Erlach, Johann Bernhard, österr. Baumeister 378
Fourastié, Jean, franz. Schriftsteller 269
Frank, Tenny 179
Franklin, Benjamin, nordamer. Staatsman u. Schriftsteller 337
Freund, Julien, franz. Politologe 311
Freud, Sigmund, Nervenarzt, 83, 212
Friedrich, Caspar David, dt. Maler 380
Frobenius, Leo, dt. Völkerkundler 40
Fulker, D. V., Humangenetiker 324
Furtwängler, Wilhelm, dt. Dirigent 124

Galton, Sir Francis, engl. Naturforscher 324
Garaudy, Roger, franz. Publizist u. Schriftsteller 195
Gauß, Karl Friedrich, dt. Mathematiker u. Astronom 337
Gautron, Gérard, franz. Künstler 124
Gehlen, Arnold, dt. Philosoph u. Soziologe 94, 283, 311, 400 f
George, Stefan, dt. Dichter 101
Gibbon, Edward, engl. Historiker 179
Gieß, dt. Künstler 398
Giscard d'Estaing, Valéry 35, 39
Gobineau, Graf Joseph Arthur de, franz. Orientalist u. Dichter 22
Goethe, Johann Wolfgang von 38, 109, 376, 387, 405 f
Gogh, Vincent van, niederl. Maler 380
Gonzaga, Federigo, 391

Gropius, Walter, nordamer. Architekt dt. Herkunft 131
Gött, Hans, Maler 402
Graevenitz, F. von, Bildhauer 398
Gramsci, Antonio, ital. Politiker u. Philosoph 396f
Grohmann Willi, Publizist 398, 400
Grosz, George, dt. Maler u. Graphiker 398, 400f
Grotius, Hugo, (Huig de Groot), niederl. Rechtsgelehrter u. Staatsman 179, 183
Grünewald, Matthias, dt. Maler 398
Guénon, René, franz. Philosoph 85f.
Gulbransson, Olaf, norweg. Zeichner u. Maler 402
Gustav I., Adolf, schwed. König 154

Hahn, dt. Kultusminister 286
Haldane, John Burdon S., engl. Genetiker 181
Hall, Edward T., nordamer. Anthropologe 22
Hankins, Frank H., engl. Soziologe 359
Harth, Philipp, dt. Bildhauer 395
Hartmann, Nicolai, dt. Philosoph 290
Hassebrauk, Ernst, dt. Künstler 404
Hebbel, Friedrich, dt. Dichter 337
Heber, Dick, nordamer. Psychologe 353
Hecht, Werner, dt. Publizist 73
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, dt. Philosoph 38, 74
Hegenbarth, Josef, dt. Graphiker u. Maler 404
Heidegger, Martin, dt. Philosoph 77, 79, 201–204, 212ff, 218–221, 289, 302
Heinrich der Löwe, dt. Fürst 378
Heisenberg, Werner, dt. Physiker u. Philosoph, Nobelpreisträger, 277, 285, 371
Heldrich, Andreas, dt. Rechtswissenschaftler 285
Heliogabal, Elagabal, (Varius Avitus Bassianus), röm. Kaiser 188
Henecka, Anne, dt. Bildhauerin, 409
Hentig, H. von 366
Heraklit, griech. Philosoph 38, 144
Herder, Johann Gottfried, dt. Dichter u. Philosoph 40
Herodot, griech. Geschichtsschreiber 178
Herrnstein, Richard, nordamer. Psychologe 318, 320, 325, 336, 366f, 369
Hesiod, griech. Dichter 86
Hess, Soziologe 337
Hieronymus, Kirchenlehrer 182, 190
Hildebrandt, Walter, dt. Soziologe 311
Hildesheim, Bernward von, Bischoff 378
Hiltmann, Jochen 390
Hippolytos, altkirchl. Theologe 190
Hitler, Adolf 136, 400
Hobbes, Thomas, engl. Philosoph 245
Hoepke, Hermann, dt. Mediziner 285
Hofstätter, Peter, dt. Psychologe 310
Hölderlin, Friedrich, dt. Dichter 38
Homer, griech. Dichter 144
Horaz, röm. Dichter 64, 189
Horkheimer Max, dt. Philosoph u. Soziologe 92, 212
Hrdlicka, A., tschech. Anthropologe 359
Humboldt, Wilhelm von, dt. Gelehrter u. Staatsmann 302
Hunt, J.-McV., nordamer. Psychologe 318
Huxley, Aldous, engl. Schriftsteller 336

Ibert, Jean-Claude, franz. Literaturkritiker 136

Jakobson, Lenore, Psychologin 322, 327f
Jaspers, Karl, dt. Philosoph 278
Jencks, Christopher, nordamer. Psychologe 319, 324, 332, 339, 341, 346–349, 351, 355, 362, 367
Jensen, Arthur R., nordamer. Psychogenetiker 19, 307, 309, 318–322, 324–327, 332, 335, 337, 344, 360, 363, 368ff
Jeremias, alttestament. Prophet 186
Jinks, J. L., Humangenetiker 324
Jsaja, Prophet 191
Juel-Nielsen, N., dän. Psychologe 328
Julian, Flavius Claudius Julianus, röm. Kaiser 179
Jünger, Ernst, dt. Schriftsteller 28, 31, 79, 88, 95, 104
Juranville, Alain, franz. Schriftsteller 125
Justinus der Märtyrer 186

Kagan, J., Psychologe 318
Kallixt, Bischof von Rom 188
Kamin, Leon, nordamer. Psychologe 327
Kandinsky, Wassily, russ. Maler 384, 398
Kant, Immanuel, dt. Philosoph 213, 305, 337
Karl IV., röm.-dt. Kaiser 378

Karl V., röm.-dt. Kaiser 183
Katz, Hanns L., Maler 398
Kepler, Johannes., dt. Astronom 337
Kevin, H. M., Psychologe 348
Kewenig, Wilhelm, Jurist 285
Keynes, John Maynard, Lord, engl. Nationalökonom 263
Kipling, Rudyard, engl. Schriftsteller 282
Kirchner, Ernst Ludwig, dt. Maler u. Graphiker 398
Klee, Paul, schweiz. Maler u. Graphiker 398
Klimsch, Fritz, dt. Bildhauer 389
Klineberg, Otto, Psychologe 342
Knussmann, Psychologe 338
Knecht, Richard, dt. Bildhauer 385
Koelle, Fritz, dt. Bildhauer 403
Kokoschka, Oscar, österr. Maler u. Graphiker 398
Kolbe, George, dt. Bildhauer 380f, 398
Konfuzius, Kung-fu-tse, chin. Philosoph 100, 102, 104
Konstantin I., der Große, röm. Kaiser 193
Koop, Werner, ehem. Präsident der Westdeutschen Rektorenkonferenz 285
Kopernikus, Nikolaus, dt. Astronom 144, 317, 325
Korbzybsky 89
Korn, Karl, dt. Publizist 397f.
Krebs, Pierre, 13, 107, 482
Künast, Rudolf 273, 483

Lactantius, Lucius Cäcilius Firmianus, lat. Kirchenschriftensteller 188
Ladstätter, Otto, österr. Sprachforscher 302
Laue, Max von, dt. Physiker, Nobelpreisträger 279
Lawrence, Psychologe 338
Le Corbusier, (Charles-Edouard Jeanneret), schweiz.-franz. Architekt 130
Léger, Fernand, franz. Maler 400
Lemberg, Eugen, dt. Soziologe 67
Lehmbruck, Wilhelm, dt. Bildhauer 380
Lenin, Wladimir Iljitsch Uljanow 11
Lévy, Bernard-Henri, franz. Schriftsteller 83, 92
Lévi-Strauss, Claude, franz. Publizist u. Schriftsteller 205
Ligges, Maler 385
Light, B. J., Psychologe 318
Locchi, Giorgio 199, 483
Locke, John, engl. Philosoph 20, 79
Loehlin, J. C., nordamer. Psychologe 354, 361
Lorenz, Konrad, österr. Verhaltensforscher, Nobelpreisträger 19, 133, 261, 275, 277, 280, 291, 295, 298, 303f
Lowry, Malcolm, engl. Schriftsteller 88
Ludwig XIV., franz. König 183
Lüst, Präsident d. Max-Planck-Gesch. 285
Luther, Martin, dt. Reformator 178
Lyssenko, Trofim, sowjet. Botaniker 11, 287

Mäcenas, röm. Linie 193
Mahieu, Jacques de 225, 483
Maier, bayer. Kultusminister 285
Maistre, Joseph de, franz. Philosoph u. Diplomat 79, 196
Malebranche, Nicole, franz. Philosoph 38
Malewitsch, Kasimir, russ. Maler 384
Mao Tse-tung 397
Marcellinus, Ammianus 192
Marcks, Gerhard, Bildhauer 375
Marcuse, Herbert, nordamer. Soziologe 205, 366
Marinetti, Emilio Filippo T., ital. Schriftsteller 61
Mark Aurel, (Marcus Aurelius Antoninus) röm. Kaiser 179
Marlowe, Christopher, engl. Dramatiker 337
Marx, Karl Heinrich, (Mardochai), dt. Theoretiker des Sozialismus 11, 21, 42, 63, 80, 114, 195, 209, 212
Masson, André, franz. Maler u. Graphiker 400
Maternus, Julius Firmicus, lat. Schriftsteller 182
Maurras, Charles, franz. Politiker u. Schriftsteller 90
Mazzarino, Santo, ital. Althistoriker 193
Meier-Leibnitz, H., dt. Naturforscher u. Arzt 283f, 288
Melichar, Alois, Kunstkritiker 400
Meller, W., Bildhauer 398
Menzel, Adolph von, dt. Maler 380
Merz, Ferdinand, Psychologe 320
Methodios von Olympos, griech. Kirchenschreiber 190
Michelangelo, (M. Buonarroti), ital. Bildhau-

er, Maler u. Dichter 144
Michels, Robert, dt. Soziologie 163
Mill, James, engl. Philosoph 337
Mill, John Stuart, engl. Philosoph u. Volkswirt 79
Mohler, Armin 53, 64, 214ff, 484
Molnar, Thomas, nordamerik. Publizist 58, 64
Mommsen, Theodor, dt. Historiker u. Jurist 282, 296
Mondrian, Piet, niederl. Maler 384
Monod, Jacques, franz. Biologe, Nobelpreisträger 18, 81, 368
Montanus, Begründer des Montanismus 186
Montesquieu, Charles de, franz. Rechts- u. Geschichtsphilosoph 40, 80, 179
Montherlant, Henry de, franz. Schriftsteller 73, 96
Moses, alttestament. Prophet 190
Moynihan, Daniel, nordamer. Forscher 362
Munch, Edvard, norweg. Maler 380
Mussolini, Benito 396

Nemitz, Fritz, Journalist 400
Neumann, Johann Balthasar, dt. Baumeister 378
Newman, H. H., nordamer. Psychologe 328
Ney, Elly, dt. Pianistin 409
Nietzsche, Friedrich 17, 69, 85, 90, 99f, 102f, 109ff, 113–118, 120ff, 124–128, 133ff, 138–142, 144ff, 148–164, 169–173, 177, 179, 203f, 212–220, 223, 244
Nilson, Martin Persson, schwed. Religionshistoriker 179

Ockham, Wilhelm von, engl. Theologe u. Philosoph 78f
Odin, (südgerm. Wuotan, Wotan, Wodan), germ. Gott 99
Orosius, span. theol. Schriftsteller 192, 195
Ortega y Gasset, José, span. Philosoph 180
Orwell, George (Eric Blair), engl. Schriftsteller 22, 135
Osborne, Rex T., nordamer. Psychologe 341, 354
Ouellet, Réal, franz. Literaturkritiker 136
Ozenfant, Amédé, franz. Maler u. Kunsthistoriker 400

Parmelin, Hélène, franz. Schriftstellerin 122
Parmenides, griech. Philosoph 80
Pascal, Blaise, franz. Religionsphilosoph 179
Paulus, (Saul),Apostel Jesu Christi 183, 185, 188
Pauwels, Louis, franz. Publizist u. Schriftsteller belg. Herkunft 259
Peano, Giuseppe, ital. Mathematiker 21
Pessoa, Fernando, portug. Dichter 124
Petrarca, Francesco, (Petracco), ital. Dichter u. Gelehrter 193
Pettigrew, Th., nordamer. Psychologe 348
Peyrefitte, Alain, franz. Schriftsteller u. Politiker 20
Piganiol, André, franz. Althistoriker 178
Pius IX. Papst 183
Plato, griech. Philosoph 78, 164f, 175
Platzdasch, Günter K. 396
Plautus, Titus Maccius, lat. Komödiendichter 245
Pompejer, röm. Linie 193
Poniatowski, Michel, franz. Innenminister 19, 27
Pöppelmann, Matthäus Daniel, dt. Baumeister 378
Popper, Karl R., engl. Philosoph österr. Herkunft 77
Porteus, Stanley D., nordamer. Psychologe 345

Quodvultus, Bischof von Karthago 192

Rembrandt, (R. Harmensz van Rijn), niederl. Maler 378, 384, 392
Renan, Ernst, franz. Religionswissenschaftler u. Orientalist 85, 184
Richter, Hans Theo, dt. Graphiker 404
Richter, Ludwig, dt. Maler u. Zeichner 380, 404
Rieck, Jörg 315
Riedl, Rupert, österr. Zoologe 292, 295
Rohde, Werner 400
Roscelin von Compiègne, Philosoph u. Theologe 78
Rosemann, Hermann, dt. Psychologe 320
Rosenthal, Robert, Psychologe 322, 327f
Rosset, Clément, franz. Philosoph 69, 74, 79, 88
Rostand, Jean, franz. Biologe 19
Rostovtzeff, Michail I., nordamer. Historiker u. Archäologe ukrain. Herkunft 180
Rougier, Louis, franz. Philosoph 19ff, 183, 194
Rousseau, Jean-Jacques, franz. Schriftsteller 10, 12, 114

Rückert, Friedrich, dt. Dichter 294
Russell, Bertrand, engl. Mathematiker u. Philosoph 79
Ruyer, Raymond, franz. Philosoph 261

Sachsse, Hans, dt. Chemiker u. Wissenschaftstheoretiker 286
Saint-Exupéry, Antoine de, franz. Schriftsteller u. Philosoph 110–114, 116ff, 120, 125ff, 130, 136f, 140, 142–145, 147–150, 152f, 157f, 160ff, 166ff, 171ff
Sarlvianus von Marseille 192
Satre, Jean-Paul, franz. Philosoph 150
Scharff, Edwin, dt. Bildhauer 398
Scheibe, Richard, dt. Bildhauer 380
Schelling, Friedrich Wilhelm J. von, dt. Philosoph 282
Schelsky, Helmut, dt. Soziologe 287, 396
Schlamm, Willi 56
Schlick, Moritz, dt. Philosoph 79
Shockley, William, nordamer. Physiker, Nobelpreisträger 318f, 326, 368
Schönberg, Arnold, österr. Komponist 38
Schopenhauer, Arthur, dt. Philosoph 69
Schröder-Sonnenstern 388
Schumacher, Psychologe 338
Schutz, Roger, Prior von Taizé 194
Schweitzer, Albert, evangel. Theologe und Arzt 302
Schwidetzky, Ilse, dt. Anthropologin 294, 297
Schwind, Moritz von 380
Seeck, Otto, dt. Althistoriker 179f
Shakespeare, William, engl. Dramatiker 144
Shields, J., engl. Psychologe 328
Shipman, Soziologe 337
Shuey, Audrey M., nordamer. Psychogenetiker 340, 346, 351
Sitte, Willi, dt. Künstler 404
Skeels, H. M., Psychologe 329
Skinner, nordamer. Psychologe 362
Skodak, Marie, Psychologin 329
Smith, Adam, engl. Nationalökonom 21
Smith, Paul V., nordamer. Psychologe 318
Sokrates, griech. Philosoph 290
Solschenizyn, Alexander, russ. Schriftsteller 296
Sombart, Werner, dt. Wirtschaftshistoriker 97, 119
Sorel, Georges, franz. Sozialphilosoph 180, 192
Spearman, Charles E., engl. Psychologe 320
Speer, Julius, Vorsitzender der Humboldt-Stiftung 285
Spengler, Oswald, dt. Kultur- und Geschichtsphilosoph 30f, 39ff, 103, 128, 221f
Spenlé, Jean-Edouard, franz. Schriftsteller 120f
Spinoza, Baruch de, niederl. Philosoph 66
Stalin, Jossif Wissarionowitsch 11
Steding, Christof, dt. Historiker 123
Steinbuch, Karl, dt. Informationstheoretiker 278
Stelzl, Ingeborg, Psychologin 320
Stendhal, (Henri Beyle), franz. Schriftsteller 100
Stern, William, Psychologe 320
Stinchcombe, Arthur L., nordamer. Psychologe 318
Sueton, (Gajus Suetionius Tranquillus), röm. Schriftsteller 180

Tacitus, Cornelius, röm. Geschichtsschreiber 188
Taine, Hippolyte, franz. Kulturkritiker u. Philosoph 20, 179
Terman, Lewis Madison, nordamer. Psychologe 321
Tertullian, Quintus Septimus F., lat. Kirchenschriftsteller 185f, 190, 195
Theodosius I., der Große, Flavius, röm. Kaiser 193
Thiel, Wilhelm 319
Thierry, Augustin, franz. Historiker 192
Thomson, Psychologe 334
Thorak, Josef, österr. Bildhauer 398
Tillich, Paul, evang. Theologe 196
Tissier, François, franz. Publizist 16
Tizard, B., Psychologe 332
Tryon, Psychologe 334
Trotzki, Leo (Lew), Dawidowitsch, (Bronstein), russ. Politker 396
Tryphon 186

Valéry, Paul, franz. Dichter 124
Valla, Jean-Claude, franz. Publizist 28
Vasari, Giorgio, ital. Baumeister u. Maler 378
Vergil, röm. Dichter 64
Vial, Pierre, franz. Historiker, Leiter der G. R. E. C. E. 28f.
Vico, Giovanni Battista,

ital. Philosoph u. Jurist 40
Vint, F. W., Anthropologe 359f
Voegelin, Eric, dt. Politologe 64
Vogel, F., dt. Humangenetiker 320
Voltaire, (François Marie Arouet), franz. Schriftsteller 183

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, dt. Schriftsteller 71
Waetzoldt, Wilhelm, dt. Schriftsteller 391
Wackerle, Joseph, dt. Bildhauer 398f
Wagner, Richard, dt. Komponist 203f, 216, 219f, 223
Waldschmidt, Olly, Bildhauer 398
Wallers, J. H., nordamer. Psychologe 338
Walter, Gérard, Historiker 187
Wamper, A., Bildhauer 398
Wandruszka, M., österr. Philologe 301
Wapnewski, Peter, Germanist 285
Weber, Max, dt. Sozialökonom 180, 300
Wechsler, David, Psychogenetiker 320
Wendel, Friedrich, dt. Schriftsteller 377
Wickler, Wolfgang, Verhaltensforscher 305
Wiener, Norbert, Mathematiker 289
Wilde, Oscar, engl. Schriftsteller 71
Williams, Robert J., nordamer. Psychologe 343
Wilson, Alan B., Psychologe 349–352
Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann, engl. Philosoph österr. Herkunft 79
Wunderlich, Paul 388

Zimmer, E. Dieter, dt. Publizist 320, 357, 363
Zimmermann, Dominikus, dt. Baumeister 378